Gerald A. Cohen

Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?

Paidós Estado y Sociedad 90

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Últimos títulos publicados:

42. J. Rifkin, *El fin del trabajo*
43. C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*
44. M. H. Moore, *Gestión estratégica y creación de valor en el sector público*
45. P. Van Parijs, *Libertad real para todos*
46. P. K. Kelly, *Por un futuro alternativo*
47. P.-O. Costa, J. M. Pérez Tornero y F. Tropea, *Tribus urbanas*
48. M. Randle, *Resistencia civil*
49. A. Dobson, *Pensamiento político verde*
50. A. Margalit, *La sociedad decente*
51. D. Held, *La democracia y el orden global*
52. A. Giddens, *Política, sociología y teoría social*
53. D. Miller, *Sobre la nacionalidad*
54. S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*
55. R. A. Heifetz, *Liderazgo sin respuestas fáciles*
56. D. Osborne y P. Plastrick, *La reducción de la burocracia*
57. R. Castel, *La metamorfosis de la cuestión social*
58. U. Beck, *¿Qué es la globalización?*
59. R. Heilbroner y W. Milberg, *La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*
60. P. Kotler y otros, *El marketing de las naciones*
61. R. Jáuregui y otros, *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo*
62. A. Gorz, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*
63. Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*
64. M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*
65. F. Reinares, *Terrorismo y antiterrorismo*
66. A. Etzioni, *La nueva regla de oro*
67. M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*
68. P. Pettit, *Republicanismo*
69. C. Mouffe, *El retorno de lo político*
70. D. Zolo, *Cosmópolis*
71. A. Touraine, *¿Cómo salir del liberalismo?*
72. S. Strange, *Dinero loco*
73. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*
74. J. Gray, *Falso amanecer*
75. F. Reinares y P. Waldmann (comps.), *Sociedades en guerra civil*
76. N. García Canclini, *La globalización imaginada*
77. B. R. Barber, *Un lugar para todos*
78. O. Lafontaine, *El corazón late a la izquierda*
79. U. Beck, *Un nuevo mundo feliz*
80. A. Calsamiglia, *Cuestiones de lealtad*
81. H. Béjar, *El corazón de la república*
82. J.-M. Guéhenno, *El porvenir de la libertad*
83. J. Rifkin, *La era del acceso*
84. A. Guttman, *La educación democrática*
85. S. D. Krasner, *Soberanía, hipocresía organizada*
86. J. Rawls, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*
87. N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*
88. F. Attinà, *El sistema político global*
89. J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*
90. G. A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*

Gerald A. Cohen

Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*
Publicado en inglés, en 2000, por Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres

Traducción de Luis Arenas Llopis y Óscar Arenas Llopis

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2000 by President and Fellows of Harvard College
© 2001 de la traducción, Luis Arenas Llopis y Óscar Arenas Llopis
© 2001 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1093-8
Depósito legal: B-28.508/2001

Impreso en Gràfiques 92, S.A.
Av. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio 11
Introducción 15

1. Paradojas de la convicción 23
2. Política y religión en una infancia comunista y judía en Montreal 39
3. El desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia 63
4. Hegel en Marx: la metáfora obstétrica en la concepción marxista de la revolución 83
5. El opio del pueblo: Dios en Hegel, Feuerbach y Marx 109
6. Igualdad: del hecho a la norma 137
7. Sentidos en que lo malo puede ser bueno: una mirada algo más ligera al problema del mal 157
8. Justicia, incentivos y egoísmo 159
9. Donde está la acción: en el lugar de la justicia distributiva . . . 181
10. Filosofía política y comportamiento personal 201

Epílogo 243
Bibliografía 245
Créditos 253
Índice analítico y de nombres 255

PREFACIO

Éstas son las conferencias Gifford de 1996. Antes de tener la oportunidad de pasar en Edimburgo el mes durante el cual las pronuncié, había oído y leído muchísimo sobre el esplendor arquitectónico de esa ciudad, pero, al haberla podido ver solamente durante un día o dos en un par de ocasiones frenéticas, no había experimentado la verdad de tales elogios. Edimburgo es gloriosa, en parte debido a sus magníficos edificios y sus monumentos, sus parques y sus colinas, pero además, o sobre todo por eso en mi opinión, debido a las hileras de casas rectas y curvadas del New Town del siglo XVIII que se sitúan al norte de Prince's Street, tan brillantemente concebidas y fielmente conservadas. Durante la segunda tarde de mis conferencias, bien pertrechado del buen vino tinto de la bodega del Hotel Roxburgh en Charlotte Square, donde afortunadamente estaba alojado, me permití el lujo de dar un paseo tras la cena a lo largo de las imponentes hileras de casas del New Town y nunca en mi vida —ni siquiera en Oxford o en Cambridge— me extasió tanto la elocuencia de la piedra.

Hay cierta incongruencia entre las suntuosas circunstancias en que se pronunciaron estas conferencias —el hotel, el vino, la exuberante estancia en una ciudad bella y rica (en las zonas por donde tuve la ocasión de moverme)— y su contenido igualitarista. Estoy muy preocupado por esta incongruencia. Es una buena parte del asunto que trata el libro y ayuda a explicar el título del mismo.

Centro mi atención aquí en el marxismo y en el liberalismo rawlsiano y extraigo una conexión entre cada uno de estos sistemas de pensamiento y las elecciones que dan forma a la trayectoria de la vida de una persona. En el caso del marxismo, la vida que traigo a colación es la mía propia. Como cuento en la Conferencia 2, me educaron como marxista (y comunista stalinista) del mismo modo que a otros los educan como católicos romanos o musulmanes. La leche ideológica de mi infancia fue una doctrina igualitarista marcadamente socialista y mi trabajo intelectual ha sido un intento por tener en cuenta esa herencia, por desechar aquello que no debería mantenerse y por mantener lo que no debería perderse. En lo que sigue, el impacto de

la creencia en el socialismo y la igualdad en mi propia vida tendrá cierta importancia.

En el caso de la doctrina rawlsiana, la vida que resulta relevante no es la mía, sino las vidas de la gente en general Argumento por extenso que la justicia igualitarista no es sólo una cuestión de reglas que definen la estructura de la sociedad, como nos enseña el liberalismo rawlsiano, sino también una cuestión de actitud y elección personal; la actitud y la elección personal son, además, el material con el que está hecha la propia estructura social. Estas verdades no han impregnado la filosofía política tanto como deberían haberlo hecho y trato de que destaquen en las Conferencias 8-10.

Cuando Rosa Luxemburg escribió que «la Historia [...] tiene la buena costumbre de producir siempre junto con cualquier necesidad social real los medios para su satisfacción, junto con la tarea simultáneamente la solución», estaba expresando un pensamiento que provenía de Hegel y que había penetrado profundamente en la teoría y la práctica marxista. La frase de que, como el propio Karl Marx expresó, «la humanidad se impone sólo tareas que puede resolver», alentó e inspiró a pensadores y activistas marxistas, pero fue, como defiendo en las Conferencias 3-6, un error desastroso, un error que acarreó una gran responsabilidad en el fracaso del marxismo en el siglo xx.

Dado que insistiré en exponer este fracaso, considero importante enfatizar, al principio de este libro, dos cosas —una personal y una política—. La personal es que estoy absolutamente agradecido a la gente que se aseguró de que mi educación fuese marxista y no he abandonado en absoluto los valores del socialismo y la igualdad que tienen una importancia capital en la creencia marxista. La política es que la tarea que el marxismo se impone, que es liberar a la humanidad de la opresión con la que el mercado capitalista la azota, no ha perdido su urgencia. Merece la pena luchar por ese logro cuando hemos renegado de la creencia de que la historia nos asegura que se llevará a cabo.

De acuerdo con esto, aunque me opongo a esa concepción marxista fundamental que Luxemburgo expresó con tan persuasiva mordacidad, mi oposición a ella no refleja una atenuación de mi compromiso con el socialismo. Lejos de incitar a una reconsideración de la propia igualdad socialista, me dedico a rechazar las posturas marxistas (y rawlsianas) que buscan reducir la fuerza de la igualdad como norma moral.

Las últimas siete conferencias presentadas aquí tratan del marxismo y del liberalismo. Están precedidas por una conferencia de apertura en la que

proporciono un examen del problemático asunto de por qué nos adherimos a compromisos que, como los míos, sabemos que están originados en las contingencias de una educación particular: en mi caso, de la educación que describo en la Conferencia 2.

Las conferencias aparecen aquí en una forma algo distinta a la que fueron pronunciadas. La introducción, presentada aquí de forma separada, era originariamente parte de la Conferencia 1; la Conferencia 7 (como los lectores averiguarán) no ha podido reproducirse por escrito; y en la reelaboración de las conferencias para su publicación, algunas han sido aumentadas de forma sustancial —particularmente la Conferencia 10, que está menos pulida que el resto y cuyo final permanece abierto.

Mi mayor deuda para con la gente de Edimburgo es con Paul McGuire de la Facultad de Arte, sobre el que descansó un considerable peso organizativo que llevó adelante con diligencia y buen talante. También agradezco a Marsha Caplan, quien preparó folletos para el público, a menudo con poca antelación, y a Ross Sibbald, quien preparó el salón de conferencias y se aseguró de que a la entrada y a la salida no se registrasen incidentes. Finalmente, agradezco a aquellos que presidieron las conferencias: John Richardson, Ronald Hepburn, Carole Hillenbrand, Timothy Sprigge, Duncan Forrester, John O'Neill, Russell Keat y sir Stewart Sutherland.

La mayoría de estas conferencias han alcanzado su forma actual siguiendo las valiosas críticas de mucha gente. Me disculpo ante aquellos comentaristas cuyos nombres no indique en la siguiente alusión y estoy contento de poder agradecer a Daniel Attas, John Baker, David Bakhurst, Jerry Barnes, Brian Barry, Paul Boghossian, Diemut Bubeck, Paula Casal, Joshua Cohen, Miriam Cohen Christofidis, Ronald Dworkin, Cécile Fabre, Margaret Gilbert, Keith Graham, Betsy Hodges, Susan Hurley, John McMurtry, Andrew Mason, Liam Murphy, Thomas Nagel, Michael Otsuka, Derek Parfit, Guido Pincione, Thomas Pogge, Joseph Raz, John Roemer, Amélie Rorty, Michael Seifert, Horacio Spector, Gopal Sreenivasan, Hillel Steiner, Christine Spynowich, Larry Temkin, Peter Vallentyne, Frank Vandenbroucke, Robert Van der Veen, Alan Wertheimer, Martin Wilkinson, Andrew Williams, Bernard Williams, Erik Wright y dos lectores anónimos de Harvard. Aparte de estos últimos, Paul Levy, David Miller y Derek Parfit fueron los únicos que las leyeron completamente; sus consejos fueron de incalculable valor. Mi crítico más infatigable y productivo fue, como siempre, Arnold Zuboff, con el que pasé muchas horas aleccionadoras (para mí) discutiendo la mayoría de los temas de las conferencias.

Lindsay Waters ha sido una editora de ensueño: no creo que nadie haya sido nunca tan amable. Maria Ascher mejoró la prosa en muchos momentos. Y aquellos que la conocen no se sorprenderán por la magnitud del agradecimiento que siento hacia mi esposa Michèle.

INTRODUCCIÓN

> Y así nosotros vamos adelante, botes que reman contra la corriente, incesantemente arrastrados hacia el pasado.
>
> F. Scott Fitzgerald, *El gran Gatsby*

Leí *El gran Gatsby* en 1963 y su última frase, que reproduzco arriba, me pareció particularmente llamativa. A lo largo de los últimos treinta años me he repetido a mí mismo a menudo esa frase, con una mezcla de sentimientos buenos y tristes.

La frase de Scott Fitzgerald hace referencia, por supuesto, a todo el mundo: «nosotros», aquí, significa todos nosotros. Pero mientras el pasado de cada persona pesa considerablemente sobre su presente, para algunos pesa más profundamente que para otros y ciertamente sobre el mío pesa de forma notable. Haberme criado en una familia comunista de clase trabajadora dentro de una comunidad comunista en la década de 1940 en Montreal, haber sido educado de acuerdo con una doctrina fuertemente igualitaria, haber sido testigo y haber sufrido toda la historia, tanto pública como privada, que ha acontecido desde entonces, todo ello ha hecho que permaneciera apegado a las enseñanzas normativas de mi infancia y, en particular, a la creencia en la igualdad, una idea que continúo sosteniendo y defendiendo. No puedo escapar de ella. Una corriente poderosa me lleva de vuelta hacia ella incesantemente, sin importar hacia dónde trate de remar.

Estoy profundamente agradecido por la oportunidad que estas conferencias me proporcionaron para meditar sobre mi creencia en la igualdad y sobre las distintas formas en que otros pensadores han concebido tanto la idea de igualdad como la forma de conseguirla. Tres corrientes de pensamiento para las que la igualdad social es en algún sentido moralmente indispensable han influido en el contenido de estas conferencias: primero, el marxismo clásico; segundo, el liberalismo igualitarista, tal y como se presenta en la obra de John Rawls; y, finalmente, la tendencia igualitarista dentro del cristianismo. Estas tres doctrinas consideran la igualdad, en una u otra forma, como la respuesta a la pregunta por la justicia distributiva —es decir, la pregunta sobre qué distribución de beneficios y cargas dentro de la

sociedad es la más justa—. Pero las tres entienden la igualdad como algo que se realiza por medio de actuaciones muy diferentes.

Según los marxistas clásicos, como explicaré en las Conferencias 3-6, llegamos a la igualdad a través y como un resultado de la historia. Los marxistas viven en la fe de que la consumación de siglos de explotación y lucha de clases será una condición de la abundancia material que otorgará a cada ser humano carta blanca para la autorrealización, en una sociedad en la que el desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos. Para los rawlsianos, lograr la igualdad es una tarea no de la lucha de clases (rematada por una abundancia futura) sino de la elaboración de una cierta constitución. La política democrática debe instituir principios de tipo igualitarista o, para ser más precisos, principios que exigen la igualdad excepto donde la desigualdad beneficie a aquellos que están peor situados en la sociedad. Para los cristianos, las concepciones de los marxistas y de los rawlsianos están equivocadas, puesto que la igualdad requiere no sólo de la historia y de la abundancia a la que ésta conducirá, o sólo de la política, sino de una revolución moral, una revolución en el alma humana.[1]

Cuando era un niño y después un adolescente conocí el marxismo y creí en él, y conocí el cristianismo y *no* creí en él. Sin duda existe un liberalismo radical en alguna forma prerrawlsiana, pero yo no supe de ella. Mi actitud hacia la actitud cristiana de igualdad —es decir, hacia la actitud de aquellos cristianos que creían en la igualdad— fue de sorpresa mezclada con un ligero desprecio: creía que el precepto cristiano de la igualdad era totalmente ingenuo y que la transformación de la sociedad no a través de la lucha de clases sino a través de la lucha moral que exigía el cristianismo no sólo era poco práctica sino también innecesaria. Era poco práctica porque no podrías cambiar la sociedad mediante una secuencia de autotransformaciones individuales y era innecesaria porque la historia estaba destinada a hacer inevitable la igualdad. Por más lucha moral que hubiera en el mundo, sería *imposible lograr* la igualdad bajo la escasez material que divide la sociedad en clases y sería *imposible evitar* la igualdad bajo la abundancia material que destruye la diferencia de clases y de ese modo hace que no tenga sentido una lucha moral por la igualdad. Así que en ningún caso —ni bajo la escasez pasada y presente ni bajo la abundancia futura— podría exigirse la lucha mo-

1. Quizá se piense que estas breves descripciones de las tres doctrinas exageran las diferencias entre ellas, ignorando las similitudes, pero tales descripciones son adecuadas en este punto para indicar los profundos contrastes de interés y énfasis, las profundas diferencias de opinión que hay entre estas doctrinas.

ral. Y en cuanto al liberalismo igualitarista, si hubiera tropezado con él, entonces habría dicho que su fe en la construcción de la constitución como un medio para la igualdad también era un error. Habría dicho que la construcción de la constitución presupone una unidad social para la que la igualdad es en sí misma una condición previa. Habría dicho que no podemos hacer una constitución *juntos* a menos que y hasta que ya seamos todos iguales, a menos que ya seamos los iguales en los que sólo la historia nos puede convertir.

Como indicaré en la Conferencia 6, he abandonado mi creencia marxista en la inevitabilidad de la igualdad. Como señalo en la Conferencia 9, también rechazo la fe liberal en que las recetas políticas son suficientes. Ahora creo que es necesario un cambio en la actitud social para producir la igualdad, un cambio en las actitudes que la gente muestra hacia los demás en la vida diaria y esta creencia me acerca más de lo que hubiese esperado a la perspectiva cristiana de estos asuntos que una vez menosprecié. Así que en un importante aspecto me he alejado remando de la corriente de Scott Fitzgerald; en un importante aspecto he superado mi pasado.

De hecho, para mí habría sido una sorpresa que cuando tenía, digamos, veinte años, alguien me hubiera dicho que llegaría al lugar en el que ahora me encuentro. Pues las tres formas de doctrina igualitarista que he distinguido pueden presentarse en algún sentido de tal modo que mi perspectiva actual se vea como una posición opuesta a la perspectiva marxista con la que comencé. Esto es así porque en el corazón de mi perspectiva actual hay un énfasis sobre el *ethos* y la perspectiva marxista tiene menos interés por el *ethos*, como motor de la transformación social, que la liberal. Así que he modificado mi pensamiento en el marco de una comprensión de la mencionada oposición, desde una posición más radical a una más moderada (sin haberme adherido en ningún momento, como suele suceder, a la posición intermedia liberal). Dicho de forma sencilla: he evolucionado desde un punto de vista económico a uno moral, sin haber mantenido nunca un punto de vista político. (No es necesario decir que considero esta progresión como una mejora, inducida por un aprecio progresivo por la verdad, más que un desliz del que debiera disculparme.)

Se pueden adoptar tres perspectivas sobre lo que podríamos llamar el *lugar* de la justicia distributiva —esto es, sobre las clases de asuntos a los que se aplican los principios de la justicia distributiva—. Una es mi propia perspectiva, para la cual hay un amplio precedente judeocristiano, de que *tanto* las reglas justas *como* una justa opción personal dentro de la estructura fijada por reglas justas son necesarias para que exista una justicia distributiva.

Una segunda perspectiva, sostenida por algunos cristianos, es que toda la justicia es una cuestión de decisión personal que participa de la moral; de acuerdo con esta peculiar perspectiva cristiana, las reglas fijadas por César nada o muy poco pueden lograr a la hora de establecer una sociedad justa. Y una tercera posibilidad, que es difícil concebir desde una perspectiva cristiana, es la visión rawlsiana de que la justicia y la injusticia distributiva son características de las reglas del orden público. Lo que otros pueden ver como justicia en la elección personal (dentro de tales reglas), Rawls lo vería como una virtud diferente, tal como la caridad, la generosidad o la abnegación; o, si incluso fuese justicia, no vería justicia en el sentido en el que es el asunto central de la filosofía política.[2] En las Conferencias 8-10 defenderé que esta visión rawlsiana y, en general, liberal representa una abdicación; una abdicación de la responsabilidad de respetar la justicia distributiva en las elecciones de la vida diaria, una abdicación que puede (o puede que no: es muy complicado de decir) reforzar la circunstancia de que los filósofos políticos igualitarios contemporáneos son, por regla general, mucho más ricos que el resto de la gente.

Así que éste es mi propósito: explorar el tema de la justicia igualitarista y la historia y de la justicia en la estructura impuesta por el Estado y en la elección personal, de una manera que trae a colación tópicos del marxismo, cuestiones de la reciente filosofía política y preocupaciones permanentes del pensamiento judeocristiano.

Tengo la firme *convicción* de que este tema es adecuado para las Conferencias Gifford, aunque puede haber dudas razonables sobre si estoy en lo cierto, puesto que, en el testamento en el que estableció estas conferencias, lord Gifford mandó que fueran dedicadas a «promover, fomen-

2. Dada mi procedencia marxista, resulta irónico que, de entre todas las características de la visión de Rawls, aquella a la que me opongo de forma más vehemente —su restricción de la justicia a la «estructura básica» de la sociedad—, se haya presentado de forma verosímil como la tardía puesta al día del liberalismo con respecto a Marx: «Aunque Rawls no hubiera logrado nada más, sería importante por haberse tomado en serio la idea de que el sujeto de la justicia es lo que llama "la estructura básica de la sociedad" [...] Cuando hablamos de la estructura básica de una sociedad, nos referimos a la forma en la que las instituciones trabajan sistemáticamente para dar ventaja a algunos y perjudicar a otros. La incorporación que hace Rawls de esta noción de una estructura social a su teoría representa la llegada de una era de filosofía política liberal. Por primera vez, una importante figura de la tradición individualista ha tenido en cuenta el legado de Marx y Weber» (Barry, *Justice as Impartiality*, pág. 214 [trad. cast.: *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997]; y véase Pogge, *Realizing Rawls*, págs. 3, 11-12).

tar, enseñar y difundir... el conocimiento de Dios, el Infinito, el Todo, la Primera y Única Causa, la Única y Exclusiva Sustancia, el Único Ser, la Única Realidad y la Única Existencia»,[3] etcétera y no puedo decir que éste sea mi tema, en un sentido estricto. Pero en los 110 años que han pasado desde que lord Gifford creara esta cátedra, sus «mecenas»[4] sabiamente han dejado de insistir en un análisis estricto de la condición que acabo de citar.

Los «mecenas» han interpretado la directriz de lord Gifford *grosso modo*, en dos aspectos. Primero, no se exige hablar de Dios en términos severamente metafísicos, o ilustrados, en los que se describe a Dios en la última voluntad de lord Gifford. Bastará centrar la atención sobre la propia religión, más que sobre el objeto supremo de la devoción religiosa en su especificación más abstracta. De este modo, por ejemplo, un tratamiento existencial de la religión, un examen de la creencia religiosa tal como es vivida por el creyente o un estudio del emplazamiento social o histórico de la religión, todos éstos también se considerarán temas adecuados. Y el segundo aspecto en el que la directriz de lord Gifford ha sido sometida a una interpretación laxa es que no se exige al conferenciante dedicar toda su atención a los temas religiosos, por muy ampliamente que se pueda analizar la idea de un tema religioso. Sólo una parte de las conferencias tienen que centrarse en esa dirección.

Ahora bien, yo sí defiendo las viejas opiniones sobre los términos en que deben cumplirse los legados. Aceptar un legado es hacer una promesa y naturalmente las promesas deben cumplirse. De acuerdo con esto, me siento capaz de aceptar la invitación para pronunciar estas conferencias sólo después de que la correspondencia y la reflexión me convencieran de que podría ofrecer algo al menos tan cercano al espíritu del legado como la invitación había especificado. Pueden llegar a pensar que no podré satisfacer los deseos de lord Gifford, pero no deben llegar a esa conclusión sin tener en cuenta la liberalidad, quizá sorprendente, de los términos de su legado que se expresa en su última voluntad en un lugar diferente de aquel en donde aparece la frase que he citado hace un momento. Tengo en mente la disposición de lord Gifford para permitir que las conferencias

> puedan ser de cualquier confesión o de ninguna (y muchos hombres honestos y de gran talento prefieren no pertenecer a ninguna confesión); pueden pertenecer a cualquier religión o forma de pensar o, como se dice a veces,

3. Citado en Jaki, *Lord Gifford and His Lectures*, págs. 72-73.
4. Así es como lord Gifford les llamaba; las comillas son suyas (véase *ibid.*, pág. 73).

> pueden no pertenecer a ninguna religión o pueden ser los llamados escépticos o agnósticos o librepensadores, sólo con tal de que los «mecenas» se aseguren de forma diligente de que son hombres respetables, verdaderos pensadores, que aman sinceramente y buscan con ahínco la verdad.[5]

Así que tenemos, por un lado, la exigencia de que las conferencias deben estar dedicadas a promover el conocimiento de Dios y, por otro, una considerable libertad, o flexibilidad, con respecto a quién puede pronunciar estas conferencias. Entonces, o aquellas dos partes del testamento de lord Gifford son coherentes entre sí o no lo son. Si las dos partes son de hecho *in*coherentes, si la libertad del *quién* es incoherente con el rigor del *qué*, el propio lord Gifford se contradice y es difícil para mí saber lo que se supone que debo hacer. Pero si, como podemos suponer de forma más comprensiva, su última voluntad era coherente, lord Gifford concibió la promoción del conocimiento de Dios para que se llevara a cabo desde muchos puntos de vista. Si un agnóstico —eso, y no un ateo, es lo que yo soy— puede fomentar el conocimiento de Dios, entonces quizá sea tal cosa lo que pueda hacer yo aquí.

Al presentar el tema que he elegido, espero vincular dos intereses propios que no podrían conectarse de ninguna otra forma. El primer interés prosigue con mi reciente trabajo de investigación dentro de la filosofía política, que está dedicado a una crítica, desde la izquierda, de la teoría de la justicia de John Rawls. El segundo es un ya antiguo interés por las Escrituras que, sin embargo, no he desarrollado de una forma académica. Permítanme que me explique.

Mi crítica a Rawls refleja y apoya la opinión de que es necesaria la justicia en la elección personal para poder calificar a una sociedad como justa. Esta opinión saca a relucir partes de la Biblia que me han tenido ocupado de forma no académica durante mucho tiempo. Después de una educación severamente antirreligiosa, que describiré en la Conferencia 2, empecé a hallar en mí cierta tolerancia por la religión; me convertí, por así decirlo, en antiantirreligioso, al final de mi adolescencia, y avancé desde esa tolerancia hacia un profundo interés y simpatía como resultado de ver en televisión, en 1969, una película del ya fallecido Pier Paolo Pasolini titulada *El Evangelio según San Mateo*. Me impresionaron de tal modo la figura y las enseñanzas de Jesús y la forma en la que estaban presentadas en aquella película que me incitó a leer los Evangelios por primera vez y quedé profundamente impre-

5. *Ibid.*, págs. 73-74.

sionado. Desde entonces me convertí en un lector de la Biblia, de ambos Testamentos, pero nunca he comentado en público el material de las Escrituras. Así que mi primer comentario de ellas será éste: que Jesús habría rechazado la idea liberal de que el Estado pueda encargarse de la justicia por nosotros, sólo con tal de que obedezcamos las reglas que dicta y sin prestar atención a lo que elijamos hacer *en el marco* de esas reglas. Y creo que Jesús habría tenido razón al rechazar esa idea.

Ya es suficiente introducción. Plantearé ahora algunas preguntas que me han dejado perplejo y me han preocupado. Versan sobre nuestra relación con las convicciones religiosas, políticas y morales centrales que ayudan a dar valor a nuestras vidas. No estoy seguro de cuáles son las respuestas correctas a estas preguntas, pero las plantearé como un prefacio aleccionador a la exploración de mis propias convicciones que ustedes me han dado la oportunidad de presentar.

Conferencia 1

PARADOJAS DE LA CONVICCIÓN

> Todos nosotros tenemos una estima considerable por nuestro propio pasado, y no nos gusta demasiado poner en evidencia a ese respetable individuo con una absoluta negación de sus opiniones.
>
> GEORGE ELIOT, *Scenes of Clerical Life*

1

No tuve una educación religiosa, pero sí tuve una educación marcadamente política, y las educaciones marcadamente políticas, del tipo de la que yo tuve, se parecen a las religiosas en varios aspectos importantes. En ambos casos, se induce una creencia intensa por medio de proposiciones que otros consideran falsas; de hecho, muy a menudo, *la mayoría* de la gente considera las proposiciones en cuestión como *obviamente* falsas. Y, tanto en la religión como en la fiebre política, existe un poderoso sentimiento de unidad con los otros creyentes. Ellos —nosotros— sienten que luchan juntos o que juntos triunfan, según las circunstancias. En ambos casos, hay textos e himnos que fortalecen la convicción y consolidan esa comunidad. Las melodías de algunos de los himnos que cantábamos en el movimiento comunista norteamericano en el que crecí estaban tomadas de las canciones evangélicas cristianas. Algunos versos importantes de nuestros himnos comunistas aparecerán más adelante en estas conferencias.

Así que crecí en una cultura de convicción, y por esta razón mi educación fue, en muchos aspectos, como la de aquellos que fueron educados en la creencia religiosa. Explicaré las primeras etapas de mis creencias políticas y religiosas, e irreligiosas, en la Conferencia 2. Pero antes de que describa el desarrollo de mis convicciones, me gustaría explorar algunos de los aspectos del desarrollo de la convicción en general, aspectos que llegué a encontrar incomprensibles a medida que reflexionaba sobre mi propio desarrollo. En el caso de lo que se denomina convicciones en un sentido estricto, pero incluso, como veremos, en el caso de las creencias que pudieran considerarse demasiado frías para que se les denomine «convicciones», hay un problema sobre cómo logramos continuar creyendo que fuimos *educados* para creer, frente a nuestro conocimiento de que creemos *porque* (en un cierto sentido,

que especificaré en las páginas 26 y 27) fuimos educados para creerlo. El razonamiento de F. Scott Fitzgerald sobre el poder del pasado (véase la introducción, en la página 15) es comparativamente fácil de aceptar con respecto a nuestros sentimientos y emociones. Pero, para muchos de nosotros, su razonamiento también sirve con respecto a nuestras creencias y eso es más inquietante, puesto que plantea cuestiones sobre la racionalidad de estas creencias —cuestiones que son más inquietantes que aquellas que pudieran plantearse sobre nuestros sentimientos y emociones.

Supongan que unas gemelas idénticas son separadas al nacer. Veinte años después, se encuentran. Una ha sido educada como una devota presbiteriana y continúa siéndolo. La otra ha sido educada como una devota católica romana y continúa siéndolo. Cada una alega sus razones en contra de los puntos de vista de la otra, pero han oído esos argumentos antes, han aprendido cómo replicar y en consecuencia sus convicciones enfrentadas siguen siendo firmes.

Más tarde cada una de ellas se da cuenta de que, si hubiese sido educada donde lo fue su hermana, y viceversa, entonces sería extraordinariamente probable (algo en lo que cae en la cuenta una de ellas) que *ella* fuera ahora católica romana y su hermana, presbiteriana. Esa comprensión puede, y creo que debería, hacer más difícil que las hermanas sostuvieran sus convicciones religiosas opuestas. O, para acercarnos más al punto de partida —o, por lo menos, a donde estoy yo—, supongan que descubro que tengo un gemelo idéntico que ha sido educado no en un hogar comunista sino en uno políticamente moderado, y que mi gemelo tiene la natural tolerancia hacia la desigualdad limitada que yo aprendí a no tener. Eso, confieso, perturbaría mi confianza en mi propio igualitarismo inflexible y no porque mi gemelo pudiera facilitarme un argumento en contra del igualitarismo que previamente ignoraba.

Efectivamente, la sorpresa que sufren las dos hermanas gemelas no tiene por qué hacer que les sea difícil seguir siendo cristianas y la revelación que mi hermano gemelo y yo experimentamos no nos hace difícil seguir siendo anticonservadores. Pero la dificultad será mayor si las hermanas resultan no ser gemelas sino trillizas y se encuentran con su tercera hermana desaparecida y que ahora resulta ser judía. Lo cual, hasta este momento, sin duda no afectará a la seguridad de su creencia en (un) *Dios*, hasta que se encuentren con su cuatrilliza desaparecida que resulta ser atea, un ateísmo que puede tambalearse cuando *ella* se enfrente a *las demás*. Y podría desarrollarse, por supuesto, una continuación similar de la historia sobre mi hermano y yo.

Ahora bien, la mayoría de nosotros somos hijos únicos en el seno materno; es decir, la mayoría de nosotros no somos gemelos ni trillizos, etcétera. Pero sería una locura inferir que la historia de los gemelos no tiene nada que ver con *nuestras* convicciones. El que yo no sea *de hecho* gemelo no reduciría el desafío a mis convicciones heredadas que se plantea en la historia que he contado. Se podría contar una historia totalmente plausible sobre un *hipotético* gemelo discrepante y sería, o debería ser, tan desafiante como una historia verdadera, para aquellos de nosotros que creen aquello en lo que fuimos educados para creer.

Esto no hace referencia, por supuesto, a todos nosotros. Pero sí a buena parte de nosotros. Y, aunque del hecho de que creemos aquello en lo que fuimos educados para creer no se sigue de ningún modo que lo creamos *porque* fuimos educados para creerlo, es muy cierto que la gente *sí* cree lo que cree en cierto sentido[1] porque fueron educados para creerlo: las estadísticas de la igualdad de creencia de padres a hijos lo ponen de manifiesto. Y creo que estas historias de gemelos y demás deberían dar que pensar a aquellos de nosotros que estamos firmemente apegados a las creencias de nuestra educación, al ser conscientes de que la gente de diferente educación está firmemente apegada a creencias contrarias a las nuestras. Debería darnos que pensar el hecho de que no tendríamos ciertas creencias que son centrales en nuestras vidas —creencias, por ejemplo, sobre asuntos importantes de la política y la religión— si no nos hubieran educado como de hecho lo hicieron. Es un accidente de nuestro nacimiento y de nuestra educación el hecho de tener *esas creencias*, en lugar de creencias claramente opuestas a ellas, y (aquí está el problema) tendremos frecuentemente[2] que admitir, si somos reflexivos y honrados, que *por consiguiente nosotros no creemos como lo hacemos porque nuestros fundamentos para nuestras creencias sean superiores a aquellos que tienen otros para sus creencias opuestas.*

El problema que estoy planteando no exige que nos comprometamos con una perspectiva estrecha sobre el tipo de fundamentos que se puede tener para sostener una creencia. Consideren, por ejemplo, la persona que dice que cree en Dios porque sufrió una profunda experiencia que no puede describir completamente, una experiencia que le indujo la fe en Dios. No soy escéptico sobre una afirmación de ese tipo. No considero que apelar a una experiencia religiosa especial sea algo intrínsecamente inaceptable. El escepticismo surge aquí, más bien, cuando *comparamos* los fundamentos de

1. Especifico ese sentido en las págs. 26 y 27.
2. No digo que siempre; véanse las págs. 26 y 27.

A para creer *p* con los fundamentos de B para creer *q* y nos damos cuenta de que, a pesar de lo buenos o malos que puedan ser *por lo demás* aquellos fundamentos, no difieren relevantemente en términos cualitativos; así que, según parece, *debería* ser difícil que cada uno mantuviera sus convicciones cuando las enfrenta a las del otro. Pues ninguno puede creer de forma razonable que cree en lo que cree, en lugar de en lo que creen los otros, porque tiene mejores fundamentos para su creencia de los que los otros tienen para las suyas y no porque ha sido educado de forma diferente.

Así es que no digo: dado que las experiencias que inducen a la fe no son parte del razonamiento científico, no pueden proporcionar credenciales a la creencia. Lo que digo es que si, por ejemplo, las experiencias religiosas profundamente católicas tienden a asentarse en los hogares católicos y las profundamente protestantes lo hacen en los hogares protestantes, entonces parece que tanto los católicos como los protestantes deberían ser cautos con los mensajes que aparentemente expresan sus experiencias religiosas.

Déjenme decir algo sobre lo que significa la palabra «porque», en frases como «ella lo cree porque fue educada para creerlo». Cuando digo tal cosa, no me refiero a que su creencia carece de fundamentos. Ni quiero con ello negar que ella haya reflexionado (y valorado) sobre los fundamentos que tiene para tenerla y que continúa teniéndola sólo porque su creencia superó esa reflexión. Tengo en mente, desde el principio, las creencias educativas que de hecho han pasado el examen de la reflexión para el creyente. Pero incluso así, incluso aunque las creencias a las que estoy apuntando se sostienen (siempre) por alguna razón, están ahí en un sentido crucial *debido a* la educación del creyente. La persona reflexiva educada en el catolicismo y la persona reflexiva educada en el protestantismo *pueden*, es todo lo que me propongo defender, creer en lo que sus creencias *tienen en común* sólo porque han extraído las conclusiones correctas de las evidencias de las que disponían. Pero la explicación completa de la *diferencia* entre sus creencias, la explicación de por qué uno cree *p* y no *q*, y otro cree *q* y no *p*, reside, normalmente, en su educación,[3] *más que en la cualidad de los datos que les presentaron o en la cualidad de la reflexión que llevaron a cabo basada en esos datos.*

3. Me han preguntado si esta explicación de la diferencia entre sus creencias se explica por causas o por razones. La pregunta es delicada, pero creo que su respuesta es por causas, ya sea de forma mediata o de forma inmediata. Es por causas de forma inmediata si los aspectos no racionales de mi educación —la voz bronca o dulce de mi padre, por ejemplo— marcaron la diferencia. Y es por causas de forma mediata si las razones presentadas a una de las partes no fueran presentadas a la otra, como resultado causal de quiénes eran sus padres.

Pongo énfasis en el contraste porque lo que me perturba en los casos que estamos examinando aquí no es, sólo en sí mismo, el que la persona crea algo diferente debido a una educación diferente, sino que no pueda identificar honradamente cualquier otra diferencia relevante. Estos casos difieren de aquel, por ejemplo, donde una persona fue educada para creer que la tierra es redonda y otra que la tierra es plana. Cuando el que cree que es redonda reflexiona que, si le hubieran educado en la certeza de que la tierra es plana, ahora creería que la tierra es plana, eso no le preocupa mucho, puesto que puede decir razonablemente que sus fundamentos para creer que es redonda son abrumadores. Los que creen que es redonda (con razón) piensan que pueden probar su punto de vista. Pero los católicos —o, por lo menos, un número de católicos suficiente para que mi razonamiento sea interesante— admitirían que están en el mismo barco epistémico que los presbiterianos, que los fundamentos de los presbiterianos no son peores que los suyos. Dado que, en algunos casos significativos, lo único que es distinto es la educación; dado que no puedes decir, basándote en fundamentos independientes, que su educación fue defectuosa, tampoco puedes decir que tienes mejores fundamentos para creer *p* de los que tienen ellos para creer no-*p*. Y esto se opone abiertamente a lo que me parece un principio innegable en relación con las razones que nos empujan a creer algo, a saber: que *careces de buenas razones para creer p en lugar de una proposición opuesta q cuando no puedes creer de forma justificada que tus fundamentos para creer p son mejores que los de los demás para creer q* (llamen a ese principio «el Principio»),[4] pues tienes que creer que tus fundamentos hacen que sea más probable que *p* sea cierto que lo contrario y lo cierto es que tus fundamentos no consiguen tal cosa si no hacen que *p* sea más probable de lo que *q* lo es.

4. Observen que el Principio es más débil que el principio siguiente: *Careces de una buena razón para creer p en lugar de q cuando tus fundamentos para creer p no son mejores que los fundamentos de otro para creer q*. Ese principio es demasiado potente, como lo demuestra un contraejemplo ideado por Michael Otsuka:

La ciencia médica anuncia la eficacia de cierto procedimiento quirúrgico menor como método necesario y adecuado para salvar el miembro de alguien sin riesgo para la vida del paciente. Sin embargo, un individuo vil ha amañado las cosas de tal modo que, sin saberlo el cirujano, explotará una bomba si, y sólo si, se realiza esta operación. La creencia del cirujano de que realizar esta operación salvará el miembro de la persona en lugar de matarla está ciertamente justificada. Hay, sin embargo, otra persona (es decir, el individuo vil) que tiene mejores fundamentos para creer otra cosa. Aun así el cirujano no carece, por tanto, de buenas razonas para creer lo que cree.

Así, la paradoja aparece aquí no porque *existan* las verdades sobre las creencias en que hemos sido educados y de las que me vengo ocupando, sino porque nosotros, los creyentes, o en todo caso aquellos de nosotros que actuamos de forma reflexiva, somos conscientes (al menos implícitamente) de estas verdades. Así, por ejemplo, a ninguna presbiteriana escocesa que sea inteligente y reflexiva le puede parecer irrelevante de cara a explicar por qué ella es cristiana y no judía el que se le diga que lo es porque al nacer no acabó en la cuna equivocada del hospital. Si reflexiona, puede acabar pensando que en ese caso no habría recibido un argumento menos convincente en favor del judaísmo del que de hecho ha recibido en favor del cristianismo. Y, aunque pueden pensar que no es sorprendente, a primera vista, que yo tenga las concepciones igualitaristas que me fueron inculcadas, sí que ustedes podrían encontrar algo más sorprendente el hecho de que las siga teniendo cuando lleguen a la conclusión de que me aferro a ellas incluso aunque *sé* que las defiendo *porque* me fueron inculcadas y que reconozco que podrían haberme inculcado concepciones menos radicales que no presentan peores credenciales epistémicas si, por ejemplo, hubiese sido educado en la parte judía de clase media-alta de Montreal en lugar de en la parte judía de clase trabajadora de Montreal.

Creer *p de un modo racional*[5] es creer que se tiene una buena razón para creer *p*, que uno tiene fundamentos para creer *p*, fundamentos que constituyen una buena razón para creerlo[6] y, en particular, supone creer que los fundamentos para mantener las creencias que uno tiene deben ser tales que proporcionen una buena razón para tener *esas* creencias, *en comparación* con las creencias rivales que otros tienen. Efectivamente, no es que uno tenga que explicitar en cualquier momento, bajo amenaza de, si no, pecar de irracionalidad, los fundamentos para la creencia que uno tiene y ni siquiera es necesario que suponga que podría, si le dieran tiempo suficiente, recuperar tales fundamentos. Uno puede creer que ha olvidado para siempre cuáles son sus buenos fundamentos. O puede creer que están ahí, en su propia mente, pero sin que pueda articularlos adecuadamente. Puede decir que uno *siente* que tiene buenos fundamentos para creer *p* que todavía no

5. Lo que significa aquí nada más que «sin irracionalidad».

6. Algunos han sugerido que esto es demasiado fuerte, que creer *p* es solamente carecer de la creencia de que uno carece de una buena razón para creer *p*. Estoy convencido de que la afirmación más fuerte de más arriba es cierta, pero ninguna de mis conclusiones dependen de eso, como verán en el argumento presentado más adelante en esta sección. (¿Es el *credo quia absurdum* de Tertuliano inconsistente incluso con la más débil de las dos afirmaciones anteriores? Si es así, ¿quién está equivocado? ¿Tertuliano o yo?)

han emergido en la conciencia. Pero, tan pronto como uno confiese que su creencia carece de fundamentos adecuados, se condena a sí mismo a la irracionalidad.[7]

Estas consideraciones constituyen una explicación parcial de la afirmación de que creer de un modo no irracional *p* es creer que se tienen buenos fundamentos para creer *p* (es decir, fundamentos que constituyen una buena razón para creer *p*). Pero estas consideraciones no eliminan la paradoja a la que apunto, puesto que, incluso cuando consideramos tales observaciones, seguirá siendo evidente, en casos importantes de desacuerdo educativo, que lo que me distingue de otra persona no es que yo posea fundamentos especiales de un tipo de los que ella carece o que tenga una intuición de un tipo a la que la otra persona no puede aspirar, *salvo* mi educación. Y entonces parece que esté en dificultades, pues el hecho de que fuese educado para creer algo no es razón para creerlo y lo sé.[8]

7. Aunque no estoy en absoluto de acuerdo con la aproximación a la «creencia racional» de Robert Nozick en el capítulo epónimo de su *The Nature of Rationality* (trad. cast.: *La naturaleza de la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 1995), no tengo por qué rechazar la distinción que hace en la pág. 70 entre que «lo que hay que creer de forma racional es *p*» y «creer en *p* es lo único racional que se puede hacer». Mi discusión concierne a la racionalidad con respecto a la primera mitad de esa distinción, tanto si su segunda mitad tiene aplicación como si no. (Muchos dirían que creer es algo demasiado diferente como para que podamos aplicar la segunda mitad de la distinción de Nozick.)

Como dice Nozick, las metas con respecto a la racionalidad en el primer caso son puramente cognitivas; así pues, no anula la racionalidad en el sentido relevante de un creyente si él afirmase con razón que la adhesión a lo que le enseñaron a creer es menos perjudicial para su vida, incluso aunque —cosa que no concedo— sea algo racional para él (lograr) creer eso. Si sigues siendo católico después de encontrar a tu gemelo (y con ello quieres decir *no* que elijas simplemente *expresar* tu creencia cristiana —que no tiene por qué ser diferente de la de tu gemelo— a través de tu liturgia habitual, etc., sino que sigas *creyendo* aquello que distingue tu creencia del protestantismo) debido a ese deseo de continuidad y de no ruptura, entonces, según la distinción de Nozick, incluso si hacerlo es algo racional, lo que es racional aquí es creer en una *p* que no sea algo racional en lo que creer.

8. A. Para ser más preciso, el hecho de que me educaran para creerlo no es una razón *en sí misma* para creerlo; se convierte en una razón cuando se une a una creencia de que mi educación era más lógica que la suya, epistémicamente. Pero me interesa el típico caso en el que sabes que no tienes motivos para creer que tu propia educación era epistémicamente más lógica.

B. Podría, por supuesto, *darse la casualidad* de que mi educación indujera una creencia verdadera en mí, sin proporcionarme buenas razones para creer en ella. Pero si (como he insistido) necesito creer que tengo una buena razón para creer en lo que creo, entonces no puedo, sin ser irracional, creer que carezco de razones para una de mis creencias y que, por tanto, no puedo creer racionalmente que es cierta aunque carezca de razones para ello.

Cuando se trata de nuestras creencias, tenemos que creer que disponemos de buenas razones para tenerlas. Incluso cuando estemos al corriente de estos hechos sobre la génesis de nuestras convicciones y de estas normas internas que se derivan del hecho de tener una convicción, nosotros, o muchos de nosotros, seguiremos sin abandonar nuestras creencias; sentimos que, a pesar de todo, no necesitamos abandonarlas. Parece que podemos demostrar que lo que pensamos que sabemos es falso: que deberíamos abandonar nuestras (controvertidas) creencias heredadas, un hecho sumamente familiar que pertenece a lo que puede llamarse la sociología elemental de la convicción, un hecho del que todos sabemos por nuestra experiencia común que parece estar en el origen de la paradoja.

El argumento implícito en el debate precedente, el que constituye el centro de la paradoja, tiene tres premisas. Es difícil encontrar defectos a las premisas y la conclusión parece seguirse de ella; no obstante la conclusión es igualmente difícil de aceptar, aunque sólo sea porque las convicciones de mucha gente entran en contradicción con ella y su comportamiento parece estar reñido con tal conclusión:

1. No es racional creer *p* en lugar de *q* cuando sabes que careces de una buena razón para creer *p* en lugar de *q*.

2. Careces de una buena razón para creer *p* en lugar de una proposición opuesta *q* cuando no puedes creer de forma justificada que tus fundamentos para creer *p* son mejores que los fundamentos del otro para creer *q*. (El Principio.)[9]

3. En un considerable número de casos de creencias fruto de la educación, la gente *que continúa creyendo p* se da cuenta (o puede fácilmente llegar a darse cuenta) de que creen *p* en lugar de *q* no porque tengan fundamentos para creer *p* que sean mejores que los fundamentos para creer *q* que tienen los demás, sino porque se les indujo a creer *p* sin que se les sugirieran posibles fundamentos alternativos.

4. Las creencias descritas en 3 son irracionales (y la gente que las tiene es, por tanto, irracional).[10]

9. En la afirmación del Principio, «otro» por supuesto no denota una persona concreta; la palabra funciona aquí como una variable existencialmente cuantificada. De acuerdo con esto, una representación más precisa de la 2 sería: «Careces de una buena razón para creer *p* en lugar de *q* cuando no puedes no creer de forma justificada que existe otro cuyos fundamentos para creer *q* son al menos tan buenos como los tuyos para creer *p*».

10. Observen que es irrelevante para la fuerza del Argumento tanto si la gente referida en la 3 puede *identificar* al otro o a los otros que creen estar tan bien situados epistémica-

Llamen a ese argumento «el Argumento». Observen que su conclusión contradice de plano lo que nosotros (o, en todo caso, muchos de nosotros) consideraríamos como cierto, pues no solemos pensar que las creencias que son fruto de la educación, las creencias del tipo que estamos contemplando aquí, sean irracionales. Ése es el interés del argumento; es lo que le da su aire de paradoja, sea o no válido.

Y de hecho no estoy seguro de que el argumento sea válido. Si el Argumento no es válido y, por tanto, *no* ha quedado demostrado que 4 sea cierto, eso constituiría una buena noticia, pero en ese caso la dificultad intelectual consistiría en explicar dónde está el error dentro del Argumento. Pero si de hecho el Argumento es válido, entonces nuestra dificultad intelectual obviamente no radicaría en mostrar lo que hay de erróneo en él, sino en determinar cómo (algunos de nosotros) nos las arreglamos para seguir teniendo la impresión —bastante sólida, por lo demás— de que las creencias que aquí estamos considerando *no* son irracionales. Si el Argumento es válido, entonces la gente es completamente irracional en contextos en que normalmente no les tacharíamos de irracionales. Desde luego no es algo nuevo que la gente pueda ser irracional, ni es nuevo que pueda llegar a resultar incomprensible ver cómo se las arreglan para serlo. Lo que es incomprensible aquí, si el Argumento es válido, no es que la gente pueda ser irracional (ese problema no se plantea de forma *especialmente* grave en *este* tipo de casos), sino que no consideramos normalmente las creencias del tipo que he identificado como ejemplos de nuestra irracionalidad (quizá incluso cuando hubiéramos de admitir que esa irracionalidad resulta habitual).

Ahora bien, hay muchos desafíos importantes con respecto al Argumento y examinarlos todos nos llevaría demasiado lejos.[11] Pero estudiaré ahora tres de ellos; de esos tres, me parece que los dos primeros quedan derrotados por un mismo contraejemplo convincente: el que se presenta en la sección 3.

---

mente como ellos mismos están como si no puede. Si admites que existe alguien, no sabes quién, cuyos fundamentos para creer *q* son tan buenos como los tuyos para creer *p*, entonces podrás decir a duras penas: puesto que no sé quién tiene fundamentos tan buenos como los míos, no me molesta, pero me molestaría si supiera quién tiene tales fundamentos. Además, y como ya he sugerido, la verosimilitud extrema, en este contexto, de la proposición de que alguien (solamente) *podría* tener fundamentos para *q* tan buenos como los míos para *p* debería ser suficiente para hacerme pensar.

11. Intento ocuparme de más retos en un trabajo no publicado, que está disponible para quien lo solicite.

2

Al primer desafío podemos llamarlo la *solución de profundidad.* Dice que el caso de las convicciones que pugnan entre sí puede plantearse con mayor o menor profundidad y que el caso de *p* se plantea más profundamente —es decir, con mayor sofisticación y circunspección— dentro de una comunidad que sostiene *p* que en una comunidad que sostiene la creencia opuesta *q*, donde, por contra, el caso de *q* se plantea más profundamente. Así es como los defensores de una concepción heredada son capaces de rechazar con razón como superficial buena parte de los ataques a su concepción tal como a menudo he hecho y puedo seguir haciendo yo con respecto al marxismo y al socialismo y como algunos de ustedes a menudo han hecho y pueden seguir haciendo con respecto al catolicismo romano. Y por ello la premisa 3 del Argumento es una exageración —aquellos que han sido educados dentro de una comunidad que afirma *p* normalmente *tienen* fundamentos especialmente buenos para creer *p* y no necesitan, por tanto, admitir tan fácilmente su (relativa) desnudez cognitiva, tal y como sugiere la premisa 3.

La solución de profundidad funciona suficientemente bien para una pregunta más sencilla que la nuestra, a saber, la pregunta que se formula así: ¿cómo es posible que personas igualmente inteligentes y de mente abierta puedan tener creencias completamente opuestas entre sí? Pero ésa no es nuestra pregunta porque plantea el problema sólo en términos de tercera persona. La solución de profundidad fracasa justo donde la necesitamos: en el plano reflexivo, donde las cuestiones relevantes están planteadas en primera persona. Pues ¿cómo puedo *yo* adherirme a *p* incluso aunque pueda decir sinceramente que veo un motivo más sólido para ello que para adherirme a *q* cuando no hay razón para pensar que aquel que cree *q* vea motivos menos sólidos para *q* que el motivo que *yo* veo para *p*? La fuerza de esa pregunta se confirma con el ejemplo que se muestra más abajo en la sección 3.

El segundo desafío no se dirige a la lógica del argumento sino al interés de su conclusión. Reza como sigue: «No es un accidente el hecho de que las creencias que provienen de la educación y, más en general, las creencias que muestran un elemento irreductible de (relativa) falta de fundamentos, sean, en lo que a su tema se refiere, las típicamente religiosas o las marcadamente políticas. La fuerza con la que se mantienen tales creencias, la emoción que generalmente se les concede, todo ello las hace sospechosas *de alguna forma,* y, por tanto, no es sorprendente que su génesis, también, sea sospechosa. La gente racional debería abandonarlas. Tienen rasgos, más o menos, de fanatismo». Llamen a esto la propuesta *purificadora de la credibilidad.*

Hay dos objeciones a la propuesta purificadora de la credibilidad. Estoy más seguro de la validez de la segunda, pero me ocuparé también de la primera porque sería muy interesante que fuera válida y no estoy seguro de que no lo sea.

La primera objeción es que, si *tuviéramos* que abandonar toda concepción religiosa o de marcado carácter político, entonces la mayoría de nosotros nos veríamos despojados de las convicciones que estructuran nuestra personalidad y nuestro comportamiento. La vida carecería de firmeza, carecería de *élan* y dirección. Todo el mundo sería *l'homme moyen sensuel.* Quizá sea preferible la irracionalidad a llevar una existencia gris.[12]

Y la segunda objeción a la propuesta purificadora de la credibilidad es que en gran medida es falso que las creencias que presentan el aspecto de ser creencias fruto de la educación sean todas de tipo religioso, marcadamente político o de un cariz similar. Como mostraré en la próxima sección de esta conferencia, algunas creencias teóricas bastante recónditas también muestran indicios de ser creencias fruto de la educación. Según esto, empieza a parecer que la política purificadora de la credibilidad sea más drástica de lo que ella misma dice ser. Si su génesis sospechosa es una prueba de que las creencias religiosas y políticas tienen que abandonarse, entonces con ellas tienen que dejarse atrás muchas más cosas.

La propuesta purificadora de la credibilidad es también excesivamente drástica porque eliminaría una gran cantidad de creencias cotidianas no teóricas, pues el hecho de que una creencia sea fruto de la educación no es una condición necesaria ni suficiente para que entre en conflicto con la racionalidad; lo he enfocado hacia el tema de la educación porque, con todo, es una fuente especialmente poderosa de creencias que tienen el poder de resistir la racionalidad. La diferencia que se percibe entre muchas creencias de tipo general no puede aducir una base racional mayor de la que pueden aducir las diferencias entre las creencias heredadas. Sin embargo, la referencia a la educación genera inmediatamente una multitud de ejemplos convincentes, especialmente relevantes aquí debido al interés que mostraré en la próxima conferencia por mis propias creencias.

Al darse cuenta de que el Argumento también impugnaría algunas creencias básicas de la vida corriente, un crítico del Argumento (Brian Barry) adujo el siguiente ejemplo, que es el tercer desafío al Argumento que voy a

12. Es decir, quizá para poner el argumento en términos de Nozick (véase la nota 7), es racional creer en las proposiciones que estructuran nuestras vidas, incluso aunque no se pueda creer en ellas de forma racional.

considerar. Usted y yo asistimos a la misma representación teatral y nos mostramos en desacuerdo sobre su calidad. Debe haber algo en *nosotros* que justifique el desacuerdo, algo sobre la personalidad, la historia o lo que sea, puesto que estamos dando una respuesta ante el mismo asunto. Podemos estar de acuerdo sobre las características buenas y malas que presenta la obra, aunque también puede haber ocurrido que hayamos quedado impresionados de forma diferente por su importancia relativa. ¿Hace esto que sea irracional que mantengamos las opiniones que mantenemos? ¿Por qué? Ambos tenemos razones para mantener nuestras opiniones y admitimos que no son concluyentes. Si, aun con todo, nuestro desacuerdo no es irracional, entonces hay que reconocer que los criterios que he planteado para la racionalidad son excesivamente duros.

Hay, en el ejemplo de Barry, algo no explícito que explica la diferencia entre nuestros juicios sobre la obra. Barry dice que no estamos siendo irracionales, pero creo que ser o no irracionales aquí depende de la concepción que tengamos sobre cuál es la explicación implícita de nuestra diferencia de juicio, por muy especulativa que esta concepción pueda ser. Cada uno de nosotros podría pensar que su facultad de juicio y/o sensibilidad es, en general, superior a la del otro y que esto explica por qué no nos ponemos de acuerdo. Si es así, podemos incluso continuar cómodamente con nuestro desacuerdo, pero entonces este caso no es semejante a aquel otro en el que hacemos descansar la diferencia que existe entre nosotros en meras diferencias de educación. Esta interpretación del ejemplo de Barry no representa un contraejemplo a mi posición.

Sin embargo, si admitimos que la razón de que nos haya impresionado de forma diferente la obra no es la calidad diferente del juicio y/o sensibilidad sino *simplemente* distintos antecedentes, etc., *entonces* en mi opinión nuestro desacuerdo se vuelve peculiar: el desacuerdo no desaparece, sino que persistimos en él en ese punto. Es *en ese punto* en el que nos encontramos en una situación idéntica a la de los creyentes que lo son como resultado de la educación; pero entonces persiste la sospecha de irracionalidad, y el ejemplo, de nuevo, no constituye una amenaza especial a mis afirmaciones.

De acuerdo con esto, no considero que el ejemplo de Barry, interpretado de cualquiera de estas dos formas posibles, sea una objeción a mi idea de que la persistencia en una creencia que se asigna a la educación de uno parezca ser irracional.

3

El problema que he esbozado surge no sólo en el ámbito de asuntos importantes, como los que tienen que ver con la convicción religiosa y con la convicción moral y política o en el ámbito de la creencia ordinaria común, sino también con respecto a bastantes principios teóricos abstractos. Este hecho refuta aquellos tipos de ideas firmes que describimos en el segundo desafío en la sección 2 y que dicen: «Bien, todas esas creencias ideológicas y religiosas no son más que bobadas; su vinculación con la educación lo confirma. Si nos mantenemos pegados a las cuestiones científicas y técnicas, acabaremos por deshacernos de las creencias para las que carecemos de fundamentos válidos». He aquí un contraejemplo a esa política de eliminación selectiva de la credibilidad.

En 1961 estaba a punto de hacer el trabajo de graduado en filosofía y podía elegir entre ir a Harvard o ir a Oxford. En contra del consejo de algunos de mis profesores de la Universidad McGill (y de uno en particular que dijo, lo recuerdo, que Willard van Orman Quine de Harvard «podría comerse a A. J. Ayer [de Oxford]»), elegí Oxford no porque, a pesar del consejo indicado, me atrajera más Ayer que Quine —era agnóstico en lo que se refiere a sus méritos comparativos—, sino porque me parecía mucho más excitante dejar Montreal para ir a Europa que dejarla para ir a Massachussets.

Antes de llegar a Oxford no tenía idea del tipo de filosofía que se hacía allí y pasé mi primer año en aquel lugar empapándome todo lo que pude. Una cosa que aprendí fue a hacer preguntas sobre el *status* de las proposiciones verdaderas y de las que se tenían por tales. Si alguien decía «*p*», saltabas sobre él de esta forma: ¿eso es analítico (es decir, verdadero meramente en virtud de los significados de las palabras en que está expresado) o es sintético (es decir, verdadero por alguna razón más importante)? Un ejemplo sería el contraste entre «todos los solteros no están casados», que es analítica, si es que es algo, y «todos los solteros son irritantes y exigentes», que puede ser tan cierto como que todos los solteros no están casados, pero cuya verdad depende de algo más que del mero hecho de que se les *llame* «solteros».

«¿Es analítico o sintético?» era una pregunta tremendamente importante en el Oxford de 1961. Si, como ocurría alguna vez, alguien, quizá de Alemania o Italia, decía algo más bien grandilocuente y general, como que la memoria falsea la experiencia o que Dios está en todas partes o que la razón es tripartita o que el hombre está lejos del ser o de la esencia del ser, enton-

ces a esa persona se la sometía al citado ataque interrogativo y, si la respuesta era «um... eh...», como de hecho solía ocurrir, entonces los de Oxford ya sabían todo lo que tenían que saber sobre aquel tipo en cuestión.[13]

A finales de mi primer año en Oxford, era ya razonablemente hábil como para distinguir (aparentemente) los aspectos analíticos de los sintéticos y disfrutaba haciéndolo. Entonces, en el otoño de mi segundo año en Oxford, leí un famoso artículo de Quine, titulado «Dos dogmas del empirismo». Quine decía allí, entre otras cosas, que era un dogma falso el que las verdades pudieran ser clasificadas en analíticas y sintéticas, debido a que no existe la verdad analítica: todas las verdades dependen para serlo de cómo es el mundo.

No quería creer que Quine tuviera razón, pero tampoco quería creer o no creer sólo porque quisiera creerlo o no creerlo. Así que trabajé duro en los argumentos de Quine y, tal como resultó después, decidí que no eran buenos argumentos. Para llegar a esa conclusión me ayudaron las lecturas de varios artículos en contra de Quine —en particular, de H. P. Grice, P. F. Strawson y Jonathan Bennett y también de uno o dos en favor de Quine de Hilary Putnam—. Sigo pensando que Quine se equivocaba, pero ahora no me importa el asunto tanto como me importaba entonces.

Ahora la mayor parte de la gente de mi generación que estudió filosofía en Harvard en lugar de en Oxford *rechaza* la distinción analítico/sintético. Y no puedo creer que esto sea sólo un accidente. Es decir, no puedo creer que simplemente *sucediera* que Harvard era un lugar en el que sus pensadores más eminentes rechazaban esa distinción y en el que también sus estudiantes graduados, por razones independientes de las de aquéllos —simplemente, por ejemplo, sólo a la luz de la propia razón—, también llegaban a rechazarla. Y lo contrario, por supuesto, para Oxford. Creo, más bien, que en cada uno de los casos, si a los estudiantes les impresionaron especialmente las razones a favor y en contra que respectivamente les dieron para

13. Había en el Oxford de aquellos días un interés obsesivo por el *status* de las afirmaciones. La distinción entre las proposiciones conceptuales y las empíricas era también muy importante. Recuerdo una discusión de 1962 en mi habitación del New College en lo alto de la Robinson Tower, con dos íntimos amigos, que siguen siendo íntimos amigos (son ahora el profesor Stephen Scott de la Facultad de Derecho en la Universidad McGill y el profesor Marshall Berman del Departamento de Ciencias Políticas de la City University de Nueva York), en la que estuvimos discutiendo algunos asuntos conceptuales. Marshall hizo una declaración extensa, interesante y, a todas luces, no conceptual. Esto enfureció a Stephen, que saltó sobre Marshall. «¡Pero esto es sólo un razonamiento *empírico*!», gritó. Después de lo cual, Marshall alegó: «Pero, ¿es que no podemos hacer razonamientos empíricos *algunas veces*?».

creer o no en esa distinción, fue porque en ambos casos esas razones llegaron con toda la persuasión que añade la presentación personal, la relación personal, etcétera.[14]

Así que, en algún sentido de «porque» y en algún sentido de «Oxford», pienso que puedo decir que creo en la distinción analítico/sintético porque estudié en Oxford. Y eso es algo perturbador. No hay razón para pensar que la distinción sea lógica sólo porque estudiara en Oxford. Según esto, si creo que es válida porque estudié en Oxford, si eso *explica* por qué creo en ella mientras que, digamos, Gilbert Harman no cree en ella, entonces mi creencia en la distinción está mal fundamentada. Pero no puedo sentirme cómodo creyendo que una creencia mía está mal fundamentada. Así que no puedo sentirme cómodo si creo que la única razón para considerar válida la distinción es que fui a Oxford. Puedo creer firmemente que esta razón es la forma como llegué a creer en ella en primer lugar, pero tengo que creer que mi razón actual para adherirme a ella es que tengo buenas razones para hacerlo. ¿Pero cuáles son? ¿Podría incluir entre ellas la razón de que Oxford produce mejores creencias que Harvard porque, por ejemplo, tiene mejor arquitectura? (Y una cosa que sí debo creer, por supuesto, si me adhiero a la creencia en la distinción analítico/sintético, es que, con respecto a la perspectiva que tengo de este asunto, soy *afortunado* por haber ido a Oxford en lugar de a Harvard. Quizás soy afortunado por haber ido *en cualquier caso*.)

Consideren, a la luz del ejemplo de la distinción analítico/sintético, la solución de profundidad, que he traído a colación y que luego he criticado en la sección 2. Quizás en Oxford hubiera una razón más profunda para sostener la distinción que en Harvard. Pero eso no hace que para mí sea correcto creer en la doctrina de Oxford ahora, pues estoy bastante seguro de que en Harvard tienen motivos mucho más profundos para rechazar la distinción. Uno ve el motivo más profundo en casa, pero eso no ayuda puesto que sabes que los demás ven el motivo más profundo allí donde estén.[15]

14. Observen que los que creían que la Tierra era redonda negarán con razón que lo que les hizo llegar a esa creencia fuera algo de este tenor.

15. No digo que debería ser cauto en mi afirmación de la distinción solamente porque la habría rechazado si hubiera ido a Harvard; lo que dije arriba sobre el caso de la Tierra plana/Tierra redonda muestra que rechazo esa conclusión. En lugar de eso, lo que digo es que debería recelar de mis razones para afirmar la distinción, puesto que sé que estaría menos impresionado por ellas si hubiera estudiado el tema en un lugar en el que tuviera todas las razones para creer que sus exigencias intelectuales eran tan exigentes como aquellas que prevalecían en Oxford.

Bueno, ya está bien de taciturnas divagaciones. En la próxima conferencia expondré ante ustedes parte de la historia de la formación de mis propias convicciones bajo el título de «Política y religión en una infancia comunista y judía en Montreal».

Conferencia 2

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN UNA INFANCIA COMUNISTA Y JUDÍA EN MONTREAL

Nit zuch mich vu die mirten grinen,
Gefinst mich dortn nit, mein shatz;
Vu lebens velkn bei mashinen,
Dortn is mein ruhe platz.

(No me busques donde florecen los mirtos,
No me encontrarás allí, mi amor;
Donde las máquinas marchitan las vidas,
Ahí se halla mi lugar de descanso.)

MORRIS ROSENFELD,
«Mein Ruhe Platz», en
Let's Sing the Songs of the People

Me considero muy judío, pero no creo en el Dios del Viejo Testamento. Hay gente, en concreto algunos gentiles, que encuentra esto ciertamente extraño. Uno de los propósitos de lo que sigue es demostrar cómo uno puede ser muy judío, incluso al margen de la religión judía.

1

Fui educado a la vez para ser judío y para ser antirreligioso y sigo siendo muy judío, y bastante impío, aunque no tan impío como mis padres trataron y esperaron que fuese —no tan impío, de hecho, como dieron por sentado que sería—. Mi madre influyó en mi actitud y en mi desarrollo más que mi padre y comenzaré diciendo algo sobre ella.[1]

Nació en Cracovia (Ucrania) en 1912, de padres judíos no religiosos y muy adinerados: su padre fue un importante comerciante de madera. Cuando mi madre tenía exactamente cinco años, tuvo lugar la Revolución bol-

1. Parte del material de las secciones 2 y 3 de esta biografía aparece en «The Future of a Disillusion», que es el capítulo 11 de mi libro *Self-Ownership*. La biografía completa aparece en una traducción yiddish de Dovid Katz, en *Die Pen*, nº 22, 1996. Los que sepan yiddish y quieran una copia de ella pueden pedírmela.

chevique. Los negocios de mi abuelo continuaron proporcionando un buen sustento a la familia durante la década de 1920, durante el período de la Nueva Política Económica,[2] que era una forma de compromiso entre la aspiración socialista y la realidad capitalista. Mi madre, en consecuencia, era bastante adinerada y, aunque tenía mucho que perder, sin embargo desarrolló, a lo largo de la década de 1920, en escuelas y organizaciones juveniles, un compromiso sincero con la causa bolchevique, y un compromiso que llevó consigo cuando en 1930 se trasladó a Canadá, en una época en que la Nueva Política Económica había dado paso a un régimen menos flexible para la existencia burguesa; ésa fue la razón por la que mis abuelos maternos decidieron emigrar. Como resultado de ello mi madre abandonó la Unión Soviética y se estableció en Montreal no porque quisiera, desde luego no porque pusiera alguna objeción a la Unión Soviética, sino porque no quería separarse de sus padres y su hermana.

En Montreal, mi madre, que no hablaba inglés y con dieciocho años carecía de una educación superior, cayó en la escala social hasta una posición proletaria. Trabajó como operadora de una máquina de coser en una fábrica de prendas de vestir. Mucho antes conoció a mi padre, un cortador de vestidos, que, como mi madre, no practicaba la religión judía, pero que, a diferencia de ella, tenía un linaje impecablemente proletario (su padre era un pobre sastre de Lituania) y carecía de educación secundaria.

El noviazgo de mis padres se desarrolló en el contexto de las largas horas de trabajo en la fábrica, las luchas —a menudo haciendo frente a la violencia policial— para construir el sindicalismo en la industria de las prendas de vestir y, durante los fines de semana, en el campamento de la región, a más de 60 km de la ciudad, que fue construido por y para los trabajadores judíos de izquierdas. Mis padres se casaron en 1936 y yo, su primogénito, nací en 1941.

Mi madre estaba orgullosa de pertenecer —de haber llegado a pertenecer— a la clase trabajadora y a lo largo de los años treinta y cuarenta y hasta 1958 fue un miembro activo del Partido Comunista de Canadá. Mi padre pertenecía a la Orden de los Judíos Unidos, la mayoría de cuyos miembros eran antirreligiosos, antisionistas y fuertemente prosoviéticos. No se unió al Partido Comunista no porque tuviera reservas ideológicas, sino porque su personalidad no era propicia para la militancia en el partido. De los miembros del Partido Comunista se esperaba que se manifestaran de forma sin-

2. Desconozco cuáles eran las condiciones familiares en el turbulento período posrevolucionario que precedió a la adopción de la Nueva Política Económica en 1921.

cera y con regularidad en las reuniones de la sede, pero mi padre era un hombre extraordinariamente reticente y con poca disposición para la comunicación.

Debido a las convicciones de mis padres, fui educado en un hogar militantemente antirreligioso (no sólo irreligioso o no religioso, sino *anti*rreligioso). Que yo sepa, mi padre nunca recibió el *bar-mítzvah* o confirmación, que, en su época, era de rigor incluso en la mayoría de familias judías *ateas*, y los orígenes de mi madre estaban ciertamente al margen de toda creencia. Mi educación fue tan intensamente política como antirreligiosa. Mi primera escuela, que fue creada por la Orden de los Judíos Unidos y a la que entré en 1945, se llamó Morris Winchewsky por el poeta proletario judío. En la Morris Winchewsky por las mañanas aprendíamos las cosas propias de la escuela primaria, nuestras profesoras eran gentiles no comunistas,[3] pero por la tarde el lenguaje de la enseñanza era el yiddish y judíos de izquierdas cuyo primer y principal idioma era el yiddish nos enseñaban historia judía (y la otra), idioma y literatura yiddish. La educación que obtuvimos con ellos, incluso aunque nos contaran historias del Antiguo Testamento, estaba bañada en un condimento marxista vernáculo —nada fuerte o pedante, tan sólo el sentido común revolucionario yiddish—. Nuestros boletines de evaluación se plegaban por la mitad, con asignaturas en inglés a la izquierda y en yiddish a la derecha, debido a las distintas direcciones en las que se escriben los dos idiomas. Una de las asignaturas en yiddish era «*Geschichte fun Klassen Kamf*» (historia de la lucha de clases), en la que, me complace decir, obtuve todo un *aleph* en 1949.

En la Morris Winchewsky y en nuestros hogares teníamos versiones seculares de las principales vacaciones judías: nuestra particular *Chánnukah*,[4] nuestra particular *Púrim*, nuestra particular Pascua judía. Los episodios históricos unidos a aquellas vacaciones se generalizaron sin necesidad de forzarlos demasiado hasta convertirse en un gran mensaje de resistencia contra toda opresión. De ese modo, nuestra Pascua tenía tanto que ver con la su-

3. Eran gentiles porque la discriminación de no contratar profesores judíos en el sistema escolar de Quebec significaba que había pocos judíos que aspiraran al puesto. Y eran no comunistas no sólo porque la mayoría de la gente lo fuera, sino también porque la minoría comunista consistía principalmente en francocanadienses (el grupo lingüístico mayoritario), judíos y ucranianos. La mayor parte de los profesores angloparlantes de nivel primario eran mujeres protestantes gentiles de origen británico, una categoría en la que no abundan los subversivos.

4. Se puede encontrar un glosario de las palabras yiddish utilizadas en este capítulo al final del mismo.

blevación del *ghetto* de Varsovia de 1943 como con la liberación de Egipto. Nuestros padres y abuelos acudían algunas noches señaladas en las que sus *kínder* y *ainiklach* abordaban mediante canciones, cuentos y obras de teatro temas yiddish de tinte político claramente izquierdista. Nos sentíamos orgullosos mientras los representábamos; sabíamos que para nuestros mayores éramos las niñas de sus ojos; y ellos *shepped nachas*, ellos rebosaban de satisfacción cuando nos contemplaban.

2

Entré en la escuela Morris Winchewsky en abril de 1945, cuando la Segunda Guerra Mundial estaba tocando a su fin. Era el ocaso después de los días de armonía entre las democracias capitalistas del Oeste y el comunismo soviético. Si quieren saber lo fuerte que era esa armonía desde el punto de vista del pueblo —en oposición al nivel al que operaban los estadistas—, intenten conseguir una copia de la edición especial de la revista norteamericana *Life* que apareció en 1943 y que es la mejor publicidad en favor de la Unión Soviética que nadie haya llegado a realizar jamás. Jóvenes rostros radiantes en aulas bien equipadas, heroicas proezas de la industrialización, prodigiosas obras en el campo del arte y de la música, etcétera. La revista *Life* lo hizo mejor de lo que lo hubiera hecho la propaganda soviética casera.

En la escuela Morris Winchewsky creíamos profundamente tanto en la democracia como en el comunismo y no separamos las dos cosas —ya que nosotros sabíamos que el comunismo sería una tiranía, a menos que la gente controlara la forma en la que el Estado gobernaba la sociedad, y pensábamos que la democracia se quedaría sólo en una democracia formal sin la completa emancipación ciudadana que exigía la igualdad comunista.

Como niños judíos que crecimos a la sombra del Holocausto, la destrucción que llevaron a cabo los nazis nos llenó de furia y de pena. El nazismo era un gran y violento nubarrón en nuestras mentes y pensamos que el antinazismo implicaba la democracia y, por tanto, el comunismo y pensamos, por tanto, que los judíos serían comunistas de un modo casi natural; las muchas canciones yiddish izquierdistas que nos enseñaron a cantar confirmaban estas conexiones ideológicas. No era excéntrico por nuestra parte, en aquel preciso momento y lugar, juntar la *Yíddishkeit* con el izquierdismo. Para ilustrarlo, permítanme decirles que el municipio de Montreal en el que vivía, en cuyo centro geográfico se situaba la escuela Morris Winchewsky, eligió a un miembro del Partido Comunista, el judío polaco-canadiense Fred Rose, al Parlamento de Canadá en Ottawa en 1943.

Así que en nuestra conciencia infantil se juntaba a la vez el hecho de ser judíos, antinazis, demócratas y comunistas. Toda clase de tiranía era igual para nosotros, tanto si era la tiranía del faraón, de Antíoco Epifanes, de Nabucodonosor, de Hitler o de J. Edgar Hoover.[5] Y, si el adiestramiento en la escuela Winchewsky no era suficiente para mantener ese paquete bien envuelto, había también un Campamento Kinderland en julio y agosto,[6] a unos 60 km de Montreal, donde la *Yíddishkeit* y el izquierdismo florecían juntos entre abetos y mosquitos.

Esta existencia cerrada desde un punto de vista ideológico halló su fin un viernes a principios del verano de 1952. Recuerdo que fue un día de sol maravilloso. En aquel día soleado la patrulla antisubversiva de la policía provincial de la provincia de Quebec (o los Rojos, como se les solía conocer) invadió la escuela Morris Winchewsky y la puso patas arriba, en busca de literatura de izquierdas incriminatoria. Estábamos en la escuela cuando llegaron los asaltantes, pero, con independencia de lo que pasara en las otras aulas, el asalto no nos asustó a los que estábamos al cargo de la *Lérerin* Asher, porque, tras salir del aula un momento al oír que llamaban a la puerta, la señora Asher regresó rápidamente, palmeó con simulada exuberancia y anunció, en inglés: «Muchachos, el Departamento de Salud está inspeccionando la escuela, de modo que hoy podéis salir antes». Así que bajamos felices y a toda prisa las escaleras y en la entrada, al acecho, había cuatro hombres, todos altos y muy gordos y todos mirando al suelo con aspecto avergonzado.

En ese registro no se encontró ningún material comprometedor, ya que la escuela había tenido buen cuidado de mantenerse limpia, pero una búsqueda similar en los locales de la organización que patrocinaba la escuela, la Orden de los Judíos Unidos, sí que reveló panfletos y cosas por el estilo. En consecuencia la policía cerró estos locales de la OJU y se prohibió el acceso de la

5. Las ideologías fuertes tienden hacia el maniqueísmo: son vaqueros e indios, policías y ladrones, el bien contra el mal, progresistas frente a reaccionarios. Nada es una mezcla del bien y el mal y no hay variación, ninguna sombra, dentro del bien o del mal. En 1955, cuando tenía catorce años, un comunista norteamericano llamado William Mandel dio una charla en el campamento Beaver del Partido Comunista, cuyo mensaje era que, mediante tácticas inteligentes, nosotros los comunistas deberíamos distinguir dentro de los portavoces de la clase gobernante entre aquellos que eran completamente reaccionarios y aquellos que eran más liberales. Dice mucho sobre dónde estaba mi cabeza por entonces el que me sorprendiera de que se pudiera hacer tal distinción. Y dice mucho sobre el conocimiento de Mandel de la audiencia a la que se estaba dirigiendo el que pensara que era valioso enfatizar tal distinción, puesto que era bastante evidente.

6. El Campamento Kinderland era la parte del campamento de los muchachos donde mis padres comenzaron su noviazgo. Véase la sección 1.

organización al edificio, basándose en los términos de una ley de Quebec, conocida como la ley Candado, que posteriormente fue derogada por la Corte Suprema de Canadá.[7] Y, aunque se permitió que la Morris Winchewsky siguiera abierta, los asaltos hicieron que bastantes padres sacaran a sus hijos de la escuela para que su siguiente operación resultara fallida.

En consecuencia, nos vimos arrojados desde ese momento, en lo que concierne a nuestra enseñanza formal, al amplísimo mundo no comunista. Pero alguno de nosotros —y yo, con once años, era uno de ellos— salimos con un apego firme como una roca a los principios que habían constituido el propósito principal inculcado por la Morris Winchewsky y con una total y alegre confianza en que la Unión Soviética estaba poniendo en práctica estos principios.

3

El primer golpe que sufrió aquella confianza llegó en junio de 1956, cuando el Departamento de Estado de Estados Unidos publicó el texto de un discurso que pronunció Nikita Khrushchev cuatro meses antes, en una sesión cerrada del Vigésimo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el que desacreditaba a Stalin. El partido en Quebec estaba aturdido por las «revelaciones de Khrushchev» (como se les llamó) y sus seis principales líderes dimitieron de sus cargos en septiembre de 1956. Los seis líderes del partido de Quebec estaban consternados por lo que dijo Khrushchev, porque implicaba que habían dirigido sus vidas políticas (y, por tanto, sus vidas) bajo el paraguas de un inmenso espejismo. Pero los líderes de Quebec también se sentían consternados por otra razón: los líderes nacionales (es decir, de Toronto) del Partido Comunista que fueron la delegación hermana en el vigésimo congreso habían ocultado el discurso secreto de desestalinización de Khrushchev cuando se presentaron para informar al partido canadiense.[8] Los seis líderes de Quebec con base en Montreal se sintieron traicionados por la jefatura nacional y, una vez que se fueron, los miembros del

7. Titulada *Act to Protect the Province against Communistic Propaganda*, 1 Geo. VI, S.Q. 1937, c. 11, fue promulgada por la Legislatura de Quebec el 24 de marzo de 1937 y se consolidó más tarde como el capítulo 52 de los *Revised Statutes of Quebec*, 1941. El 8 de marzo de 1957, la Corte Suprema de Canadá la derogó en *Switzman v. Elbling* [57] S.C.R. 285, por ser una intromisión en la exclusiva autoridad legislativa del Parlamento de Canadá en materia de «Ley criminal». (Doy las gracias a Stephen Scott por esta nota.)

8. No se les permitió a las delegaciones extranjeras del partido asistir al discurso de Khrushchev, pero Tim Buck, secretario general del Partido canadiense, se hizo eco de los de-

partido en Montreal se sintieron no sólo traicionados por Moscú y por Toronto, como sus antiguos líderes locales, sino también abandonados por seis camaradas admirados y queridos cuya salida no fue acompañada de una declaración explicativa, que no convocaron una reunión para compartir su responsabilidad con los miembros, que se fueron sin decir adiós.

En una atmósfera de confusión y dolor, en los últimos meses de 1956 se celebraron reuniones muy tensas, ya sin jerarquías y abiertas a todos los miembros del partido en los locales del club Beaver Outing,[9] que era una sociedad de recreo patrocinada por el partido. Como líder de la facción adolescente más joven de la División de Quebec de la organización juvenil del Partido Comunista (que llamaban la FNJT, siglas de la «Federación Nacional de la Juventud Trabajadora»),[10] yo fui a aquellas reuniones con una enorme curiosidad, como testigo silencioso de un pequeño trozo de historia a medida que ésta se iba haciendo. Vi el partido de Quebec dividido en dos grupos: los de la línea dura y los de la línea moderada. Partidarios (sólo) de repudiar a Stalin, los de la línea dura estaban a favor de cambios mínimos en la forma de trabajo del partido, mientras que los de la línea moderada deseaban ardientemente la reconstrucción y la renovación.[11] Los de la línea dura se llamaban a sí mismos «marxistas» y a sus oponentes «revisionistas» y és-

---

talles a través del líder del Partido británico, Harry Pollitt, que los obtuvo a través de rumores, y Buck los transmitió al resto de la delegación canadiense. (Agradezco a Ruth Feigelson de Montreal, quien me proporcionó esta información y que era entonces la esposa de Gui Caron, el líder del Partido Comunista de Quebec en esa época. Ruth recuerda feroces diálogos entre Caron y Buck cuando éste último estaba viviendo con los Caron, durante las renuncias de los «seis» de Quebec.)

9. A aquellos que estén familiarizados con Montreal quizá les guste saber que estos locales estaban en la zona norte de la avenida Mount Royal, en frente de Fletcher's Field, justo al oeste de lo que era entonces la Asociación de Jóvenes Hebreos y lo que se convirtió más tarde en el centro deportivo de la Université de Montréal, y encima de un *delicatessen* llamado, según la época, Shap's, Dunn's, Nu-Park y Nu-Way.

10. La FNJT era la Liga de los jóvenes comunistas. El Partido Comunista había sido declarado ilegal cuando, debido al pacto Molotov-Ribbentrop, rechazó apoyar la guerra contra Alemania. Así que cambió su nombre por el de Partido del Progreso Laboral, y la LJC se convirtió en la FNJT. (El partido retomó su nombre original en 1959. Anunciando la reclamación de su nomenclatura, el *Canadian Tribune* [el periódico del partido] explicó que se había restablecido el «Partido Comunista» porque era «científicamente más correcto».)

11. La línea suave no lo era tanto. Así, por ejemplo, la acción soviética en Hungría en octubre de 1956 se consideró, en esa época y por casi todos en el partido, como una supresión totalmente justificada de una rebelión fascista. Yo mismo la consideré así al menos hasta 1968. Recuerdo que la comparé entonces con la invasión de Checoslovaquia ese año, que me curó completamente de mi prosovietismo.

tos últimos se denominaban a sí mismos «los Nuevos» y a los otros «los Antiguos» (o, algunas veces, «los dogmáticos»). Mi madre era una entusiasta de los Nuevos, como lo fueron otros miembros del sector del partido que ella presidió: la línea de fractura en el partido se estaba produciendo entre los sectores más que dentro de ellos.

Después de otros dieciocho meses de disputa entre facciones, se convocó una convención para elegir una nueva ejecutiva para el Partido Comunista de Quebec, que aún seguía sin líderes. Dos altos funcionarios vinieron de Toronto, donde el partido estaba mucho menos dividido, para supervisar la acreditación de los delegados a la convención electoral de Quebec. Las simpatías de los hombres de Toronto estaban al lado de los de la línea dura y aseguraron que se negaría el derecho al voto a los representantes, seleccionados debidamente, de los sectores «Nuevos» del partido, basándose en fundamentos técnicos espurios. Creo —pero aquí mi recuerdo es en algún sentido confuso— que fue éste el truco que usaron los supervisores de Toronto: retrasaron el envío a los sectores nuevos de los formularios en los que debían estar inscritos los nombres de los delegados; de ese modo, cuando esos formularios se rellenaran y se devolvieran, los declararían no válidos por llegar demasiado tarde. Mediante aquella o cualquier otra forma de manipulación parecida, se llevó a cabo la convención para que se formara una ejecutiva compacta con partidarios de los Antiguos, y, como consecuencia de ello, aquellos que se alineaban al lado de los Nuevos, incluida mi madre, gradualmente fueron perdiendo la fe en el partido: les habían privado, en realidad, del derecho de voto. Seis o siete años después, cuando mi madre censuró a uno de los emisarios de Toronto —un amigo personal— el papel que tuvo en la tergiversación de la convención de 1958, le oí decir: «Bella, en política tienes que hacer a veces cosas que no son agradables».

Más o menos un año antes de la convención de 1958, el líder de la división de Quebec de la Federación Nacional de la Juventud Trabajadora dimitió desilusionado (para convertirse en un antropólogo académico) y la FNJT fracasó —tan rápido que no hubiese sido capaz de abandonarla aunque hubiera querido—. Aunque no quería abandonarla entonces: mi madre, después de todo, era todavía un miembro comprometido del partido. Sentía, con enfado, que la FNJT me estaba abandonando.

En septiembre de 1957, con la FNJT extinta y sintiéndome demasiado joven para un partido que estaba volviéndose demasiado «Antiguo» para mí, yo —un marxista convencido sin ninguna organización a la que pertenecer—, entré en la Universidad McGill y me uní (y pronto me convertiría

en presidente de ella) a la absolutamente insípida Sociedad Socialista, que era lo único que McGill podía ofrecer.

4

A lo largo del resto de los años cincuenta, y a comienzos de los sesenta, fui lo que algunos podrían haber llamado un «filocomunista». El partido pronto acabó siendo demasiado rígido para que yo aceptara someterme a su autoridad, pero seguí siendo básicamente prosoviético. Se habían plantado semillas de duda y sabía que había demasiadas cosas que merecían ser criticadas, sin embargo todavía creía que la Unión Soviética era un país comunista, que luchaba por la comunidad y la igualdad y que merecía de lejos toda la lealtad de los izquierdistas. (La desilusión completa con la Unión Soviética llegó poco más tarde, cuando estaba en la veintena, como resultado de viajes personales —a Hungría en 1962 y a Checoslovaquia en 1964— y de acontecimientos públicos [véase la nota 11 en la página 45]. Durante mi primera visita a la Unión Soviética, en 1972, ya esperaba poco en lo que poder inspirarme, y así fue.)

5

He dicho hasta aquí algunas cosas sobre la política en mi infancia, pero muy poco sobre religión. Para compensar ese desequilibrio, quiero volver a 1952, que fue el año en que nos obligaron a mis amigos y a mí a abandonar la escuela Morris Winchewsky.

No hice públicas mis creencias comunistas ni en la escuela primaria estatal, de nombre Alfred Joyce, a la que me incorporé a los once años ni en la Strathcona Academy, la escuela secundaria a la que llegué un año después. Y no expuse públicamente mis conexiones con los rojos porque aquellos años fueron el punto culminante del período mccarthyista de la Guerra Fría y no tuve agallas para poner al descubierto mi izquierdismo, mi persistente lealtad al comunismo y a la Unión Soviética y ahora a China, una lealtad que se practicaba dentro de varias organizaciones del tipo Komsomol. Cuando tuve doce años, pronuncié un discurso ante una audiencia de dos mil personas en el Congreso de Paz Canadiense en Toronto. Se informó escasamente de ello; con todo, apareció una foto mía en el estrado en varios periódicos de poca tirada y estaba orgulloso de todo aquello, pero no habría sabido cómo reaccionar si mis compañeros de clase hubieran tenido

noticias de ello. Más tarde, ya adolescentes, mis camaradas y yo hicimos cosas espeluznantes, como llevar en secreto periódicos y folletos en las cestas de nuestras bicicletas a los partidarios de nuestra causa. Mientras lo hacíamos, andábamos a menudo con pies de plomo cuando veíamos a los policías, que no habrían aprobado nuestra actividad y que sabían cómo darle una paliza a alguien sin dejar marcas. (En Quebec el mccarthyismo era menos insidioso pero más brutal en sus manifestaciones que en Estados Unidos. Menos gente perdió su empleo, pero algunos más fueron golpeados en las comisarías de policía.) Creo que habría preferido ser golpeado, sólo un poco, que encararme con compañeros de clase que sabían lo que estábamos haciendo.

Por razones geográficas, el noventa por ciento de aquellos compañeros de clase eran judíos; sólo había tres gentiles en una clase de veintiséis. Esto era así incluso aunque en Montreal sólo hubiese un seis por ciento de judíos en esa época e incluso aunque los judíos no fueran mayoritarios donde yo vivía. Déjenme explicarles por qué mis escuelas eran predominantemente judías, hablando en términos de alumnos matriculados, mientras que del lado de los maestros el cien por cien eran *goy* totalmente blancos.

La Alfred Joyce y la Strathcona Academy estaban bajo la autoridad del Departamento Escolar Protestante de la Gran Montreal. Hasta 1998, todas las escuelas estatales de Montreal seguían siendo regidas o por el Departamento Escolar Protestante de la Gran Montreal o por el Departamento Escolar Católico de la Gran Montreal y ninguna por los dos a la vez. (El término «la *Gran* Montreal» [Greater Montreal], por cierto, no significa «más grande que cualquier otra ciudad» —por ejemplo, quizá, Toronto—; significa «más grande que Montreal en el sentido restringido de "Montreal"».)

Pues bien, en la zona de la que se proveían de estudiantes estas escuelas, donde viví, había muy pocos protestantes. Casi todo el mundo era o bien judío (creyente o no creyente) o bien católico romano francocanadiense. Los niños católicos romanos francocanadienses, que eran mayoría en esta zona, iban a las escuelas católicas francesas dirigidas por el Departamento Escolar Católico de la Gran Montreal y la mayoría de los niños judíos —aquellos, claro está, que no iban a las escuelas judías financiadas de forma privada— iban a las escuelas protestantes inglesas.

Había varias razones para que los judíos no fueran a las escuelas católicas francesas. Una de las principales es que habríamos detestado tener que ir a ellas. Primero, nos habrían educado en francés, y el inglés era para la mayoría de nosotros nuestra lengua materna y, entre el francés y el inglés, nos decantábamos por éste, porque el inglés, al ser más norteamericano, era

más moderno y porque los franceses eran, muchos de ellos, abiertamente antisemitas. Muchos protestantes ingleses eran antisemitas también, pero, debido a que eran más refinados y elegantes, su antisemitismo era menos abierto y en cualquier caso vivían la mayor parte en una zona de la ciudad más alejada y más limpia. (Déjenme ponerles un ejemplo de antisemitismo elegante. Muchos hoteles y clubes de habla inglesa colocaban señales discretas cerca de la entrada en las que se leía «clientela restringida». Los que no eran blancos y los judíos tomaban buena cuenta de ello. Pero nunca se nos echó a patadas de tales sitios [lo cual habría sido *poco* elegante] porque ninguno de nosotros habría intentado jamás entrar allí.)

Así que una razón por la que no quisimos ir a la escuela católica francesa es que no queríamos ser educados en un idioma que no nos gustaba y cuyos hablantes eran hostiles con nosotros. Y una segunda razón era que nos disgustaba la religión católica más que la protestante. Una vez más, estaba más asociada en nuestras mentes con el antisemitismo: todos sabíamos de la Inquisición española y de la pasividad del papa ante el Holocausto. Pero también el catolicismo parecía más raro que el protestantismo y más opresivo en sus normas, rituales y liturgia. Creíamos que el protestantismo era algo más suave, vacío y poco amenazador y en cualquier caso con menos sangre en sus manos y en sus altares. Finalmente una tercera razón de por qué no fuimos a las escuelas católicas francesas era que no nos estaba *permitido* hacerlo. A menos que fueras católico, no podías entrar en aquellas escuelas. Los protestantes, por el contrario, sí que dejaban a los no protestantes, siempre y cuando no fueran católicos. O quizá los católicos no *dejaron* a los protestantes que les dejasen entrar. Pero sea como fuere, a los católicos no se les permitía ir a las escuelas protestantes; sólo los católicos podían ir a las escuelas católicas y todos los no católicos iban a las escuelas protestantes. Así que nosotros los judíos fuimos a las escuelas protestantes.

El hecho de que la mayor parte de mis compañeros de clase fueran judíos —la mayoría, de hecho, chicos judíos (las escuelas eran mixtas, no así cada una de las clases)— significaba que no sólo tenía que ocultar mi comunismo, también tenía que ocultar o, de alguna forma, creía que tenía que ocultar, y de hecho oculté, el hecho de que no estaba preparado para un *bar mitzvah*. Me habría avergonzado admitir, entonces, que estaba desfasado en eso. Fue relativamente fácil ocultar este hecho vergonzoso durante mi primer año después de la escuela Winchewsky porque era entre seis meses y un año más pequeño que mis compañeros de clase, ya que había entrado en la escuela antes, pues la Morris Winchewsky, al ser privada, podía admitir a muchachos que iban por delante de la edad normalmente exigida. Pero

todo el mundo supo, después de abril de 1954, que ya había cumplido los trece años y que no podía evitar el tema del *bar-mítzvah*.

Así que mentí. Dije que *había* tenido un *bar-mítzvah*. Esto implicaba siempre que los muchachos me preguntaran *dónde* había tenido lugar mi *bar-mítzvah*, en qué *shul*. Dado que el «en qué *shul*» era un tema de profundo interés y que una respuesta falsa podía ser y sería descubierta en cinco minutos, mentí diciendo que el rabino había ido a nuestro apartamento. No recuerdo si me pidieron que diera el nombre del rabino, pero me pareció que conseguí salir impune de mi mentira. Provocó más perplejidad que incredulidad.

Había una pizca de verdad en la mentira de que un rabino hubiese dirigido un *bar-mítzvah* para mí en nuestro apartamento. La pizca de verdad era que sucedió una especie de *bar-mítzvah* en nuestro apartamento más o menos el día en que cumplí trece años. Asistieron docenas de amigos judíos comunistas de mis padres y, en lugar de *dávenen*, recité un cuento yiddish de Sholem Aleichem, titulado «Berel Isaac». ¿Cómo podía haber explicado tan inusuales tejemanejes a mis compañeros de clase, que eran judíos en un sentido tan convencional? ¿Cómo podía *justificar* que se sustituyera el procedimiento habitual con tales tejemanejes?

Dos años después, cuando tenía quince y aún estaba activo en las organizaciones comunistas, salió a la luz toda la verdad, porque un amigo incauto o desleal se la reveló a alguien. La noticia corrió como la pólvora por toda la escuela: «¡Cohen es un "comu"! ¡Cohen es un "comu"!». (Aquellas fueron las palabras que usaron.) Durante unos pocos días me sentí sitiado, en un verdadero aprieto, y no recuerdo cómo hice frente, al principio, a la «revelación». Pero después de aquellos pocos días llegué a la conclusión de que, lejos de condenarme, mis compañeros de escuela estaban, en su mayor parte, intrigados e impresionados y, después de ese incidente, llevé mis colores ideológicos en mi manga, sin ningún sentimiento de heroísmo, al ser consciente de lo cobardemente que había escondido esos colores antes de aprender que podía sacar mucho partido mostrándolos con orgullo para mi propia promoción.

6

Así que pertenecía a dos mundos judíos, uno rotundamente antirreligioso y antisionista, salvo el breve interludio durante el que Israel tuvo la bendición de Stalin, y el otro —el principal mundo judío al que pertenecía (o, mejor, en el que, *faute de mieux*, estaba presente y tenía una función)—

moderadamente religioso, reflexivamente sionista en mayor o menor medida y profundamente antisoviético. Lo importante de mi vida desde el punto de vista ideológico se desarrolló dentro del primer mundo y desde los once a los quince años llevaba una existencia diferente dentro de los márgenes del segundo con un importante grado de encubrimiento.

En mi adolescencia pasaba mis veranos en el campamento para muchachos —Kinderland— al que ya he hecho referencia. Ese campamento sufrió dos metamorfosis en la década de los cincuenta. En 1953, dejó de ser controlado por la Orden de los Judíos Unidos y pasó a ser dirigido por el club Beaver Outing del Partido Comunista. En consecuencia se cambió el nombre del campamento, de «Kinderland» a «Campamento Beaver». Y en ese momento, en lugar de ser el noventa y cinco por ciento judíos, sólo lo eran el sesenta por ciento; del cuarenta por ciento restante la mayor parte eran niños ucranianos, cuyos padres pertenecían a la Asociación de Ucranio-canadienses Unidos, una organización prosoviética que jugaba el mismo papel para los ucranianos de izquierdas que había jugado la OJU para nosotros los judíos. También había algunos niños anglosajones y unos pocos francocanadienses. Los primeros versos de la canción del Campamento Beaver parecían mostrar una mezcla étnica en el campamento más equilibrada de lo que de hecho estaba. Era algo así:

Franceses e ingleses,
eslavos y judíos,
jóvenes castores [beavers] todos...

Cuando se hundió el Partido Comunista de Quebec, en 1956, como consecuencia de la exposición que Nikita Khrushchev hizo de los crímenes de Stalin, el Campamento Beaver se hundió con él. La zona en la que se asentaba el campamento volvió a ser propiedad de la Orden de los Judíos Unidos, y se restableció el Campamento Kinderland, que ahora era rosa pálido, si lo comparamos con su pasado rojo. Trabajé en Kinderland como consejero en los veranos de 1958 y 1959, pero tuve problemas con el director del campamento, lo que significó que no volví en 1960. Una de las razones de nuestra disputa fue que él había estado en la Unión Soviética y sabía que era un desastre, mientras que yo todavía pensaba de otra manera y enseñaba a los chicos de otra manera. Pero tampoco pudimos llevarnos bien porque él era narcisista y dictatorial y yo era bastante cabezota y bastante vanidoso para subordinarme ante tal persona. Así que en el verano de 1960 descubrí, por primera vez, un importante campamento para judíos no co-

munistas, que se llamaba Wooden Acres y que estaba dirigido por el B'nai Brith (una organización benéfica judía parecida al Rotary Club). Éste iba a ser mi primer compromiso a gran escala dentro de la autoridad de una organización judía no comunista y me llevó al encuentro más cercano que jamás tuve con la religión judía.

En este momento yo tenía diecinueve años, nunca me había acercado al *tefíllen*, apenas había estado en una sinagoga —quizás un par de veces con mi abuelo paterno en el *Simchas Torah*, y en dos ocasiones más cuando mis dos primos de Montreal, que eran hermanos, celebraron sus *bar-mítzvahs*—. Mis primos provenían de una familia no creyente y los dos también asistieron a la Morris Winchewsky, pero, aunque su madre había pertenecido al Partido Comunista, su padre se había convertido en un *mácher* en el B'nai Brith, así que los *bar-mítzvahs* eran de rigor. Recuerdo estar sentado en la sinagoga y despreciar la hipocresía de celebrar un *bar-mítzvah* cuando no crees en Dios. No lo llamaría hipocresía ahora. Ahora soy más viejo y creo que hay que preservar la tradición.

De cualquier forma, me marché a los diecinueve años al campamento benéfico del B'nai Brith, para hacerme cargo de seis muchachos de catorce años que habían celebrado recientemente sus *bar-mítzvahs*. También había en el campamento un joven rabino ortodoxo de Nueva York, llamado Josh Tarsis. Josh decidió celebrar un *mínyan* matutino, que consistía en un grupo de oración de diez o más hombres, siendo diez hombres el quórum exigido para orar en el judaísmo ortodoxo. Mis seis muchachos formaron su coro; Josh era el séptimo; el *meshkiách* de campamento, o inspector de la comida o el controlador de la dieta, era el octavo; no recuerdo quién era el noveno; y ahí se quedaron estancados, uno bajo par, hasta que mis muchachos consiguieron, sin mucha dificultad, porque los apreciaba sobremanera, darme la lata para que me uniera a ellos como el mágico Número Diez. Así que me levanté temprano y, torpe e ignorantemente, me enrollé el *tefíllen* alrededor de mi brazo y mi cabeza y traté de leer lo mejor que podía las oraciones hebreas, que me eran absolutamente desconocidas, escritas en un idioma que parecía de alguna forma *goyish* porque no era yiddish. (Se enseñó poco hebreo en la Morris Winchewsky y, como era el idioma de la religión, no me gustaba mucho y por eso no lo estudié a conciencia.)

Participar en el *mínyan* y también (porque también lo hice) llevar un libro de oraciones conmigo y leerlo aquel verano durante los aislados momentos de privacidad era una especie de rebelión contra la excesiva antirreligiosidad de mis padres. Pensé que si tantísima gente a lo largo de la humanidad, ricos y pobres, habían creído en la religión, quizá no sería *sólo*

la montaña de basura que mis padres creían que era. Uno tiene que tomarse en serio el hecho de que la gente a la que hay que tomar en serio se ha tomado en serio la religión. Eso no muestra de ningún modo que la religión sea razonable, aunque sólo sea porque mucha otra gente, a la que uno también tiene que tomar en serio, la rechaza. Creía, y de hecho todavía creo, que el peso que arrastra la creencia religiosa es el de tener que justificarse a sí misma, pues pretende para sí misma una forma de conocimiento que es distinta de lo que cada uno —es decir, tanto los religiosos como los no religiosos— cree que son formas de conocimiento. Pero me he convertido en (y sigo siendo) alguien más respetuoso hacia la religión como tal y me intrigaba y me atraía en algún sentido el judaísmo religioso en particular, aunque también me impactó el contenido de algunas de las *bróches* del libro de oraciones. Pero levantarme tan temprano era un fastidio y no progresaba en mi dominio de las oraciones hebreas, así que, tras un par de semanas, dejé el *mínyan*. Esto consternó a mis seis compañeros, ya que mi salida destruía el *mínyan*, pero fui insensible a su desaprobación porque les había dicho al principio que sería un compromiso limitado y también porque en el campamento había más de veinticinco hombres que habían celebrado el *bar-mítzvah*, muchos de los cuales sí creían y cualquiera de ellos serviría como la décima persona que necesitaban. Me mostré displicente por el hecho de que un campamento que estaba lleno de hombres que habían celebrado el *bar-mítzvah* confiase para completar un *mínyan* en *mí*, alguien probablemente no cualificado en ningún sentido para el *mínyan* (puesto que no había celebrado el *bar-mítzvah*).

Mi actitud hacia aquella corriente del mundo judío no comunista era extremadamente ambivalente. Fui arrojado a él al mismo tiempo que fui repelido por él. Por una parte, sus ciudadanos y yo estábamos hechos de la misma pasta, proveníamos de una misma historia, estábamos unidos, todos nosotros, a una misma tragedia desgarradora aún reciente. Por otra parte, ellos rechazaban mis creencias al tiempo que sus creencias, para mí, resultaban conformistas y poco heroicas, carentes de valor y aventura.

En el campamento Beaver nuestros cantos estaban llenos de aquella clase de inspiración internacionalista: «franceses e ingleses, eslavos y judíos», y cantábamos con convicción eso de «los niños de nuestro poderoso país odian la idea de la guerra». Por contra, la canción del campamento Wooden Acres era muy suave ideológicamente hablando: «alrededor de la hoguera, resplandeciendo brillantemente...», etcétera. Pero cada noche antes de cenar nos juntábamos, los 250 o 300 que éramos, fuera del comedor, para cantar el *Hatikvah*, que es el himno nacional de Israel, con música de Bedřich

Smetana. Ese hermoso himno, cuyas palabras me traducían, me impactó sobremanera y la solemnidad y el sentimiento con que se cantaba me hizo de algún modo convertirme en antiantisionista, igual que aquel mismo verano me había convertido en antiantirreligioso. Después, tras terminar el *Hatikvah*, entrábamos en fila en el comedor, nos quedábamos de pie al lado de nuestra silla y esperábamos a decir la *bróche*, primero en hebreo y luego en inglés, con una mano sobre la cabeza. Y me encantaba la idea de imaginarme al Señor produciendo el pan de la tierra. Debo de haber sido un joven muy impresionable porque unas cuantas palabras en una canción o en una oración me podían conmover muchísimo o perturbar convicciones profundamente arraigadas en mí.

Es sorprendente cómo lo que ronda por tu cabeza puede diferir tanto de lo que ronda por tu corazón, sin que tu cabeza lo sepa. Aparte de los atractivos compases del *Hatikvah*, seguí siendo, si no antisionista, sí al menos no sionista por convicción. Pero, cuando estalló la guerra de junio de 1967 (o «guerra de los Seis Días») y parecía al principio, o se hizo que pareciera al principio, que Israel debía ser destruida, todo en mi ser apuntaba hacia Jerusalén y había dentro de mí un poderoso impulso para ir allí y hacer cuanto pudiera para ayudar —un impulso que no seguí, aunque sólo fuera por el hecho de que nuestro primogénito tenía en ese momento siete meses de edad.

Sigo sin ser sionista, pero un judío no tiene que ser sionista para sentirse fuertemente implicado en el destino de Israel. No sé mucho sobre el Estado de Israel, *como tal*,[12] igual que no sé mucho sobre cualquier otro Estado, pero me importa enormemente el destino de los judíos allí. No siento esa indiferencia hacia los judíos de Israel que sienten o fingen sentir muchos izquierdistas judíos. Siento una profunda identificación no tanto con Israel cuanto, ciertamente, con su población judía y me importan su seguridad y sus hazañas. Cuando los norteamericanos matan vietnamitas, cuando los indonesios matan a la gente de Timor Oriental, cuando los soviéticos siegan a los checos, cuando los serbios asesinan bosnios, me enfada, me frustra y me entristece. Pero, cuando los israelíes, bajo cualquier provocación, hacen explotar casas y matan a hombres, mujeres y niños en los territorios ocupados, hay sangre en mis *propias* manos y lloro avergonzado.

12. Enfatizo esa frase para aclarar que no estoy negando —ni afirmando— que haya una justificación instrumental para la existencia de un Estado que pertenezca a los judíos. Niego que todo el mundo —o al menos algunos— tenga derecho a un Estado sólo porque sean distintos, que es lo mismo que decir por razones que no tienen nada que ver con su eventual emplazamiento geopolítico.

7

¿Por qué me *siento* tan judío?

Gran parte de la respuesta a tal pregunta se deduce de lo que ya he dicho: durante mi infancia se bombeó dentro de mi alma de forma significativa la tradición judía, a pesar de que se tratara de una única corriente de la tradición judía. Pero otra cosa que ha ayudado a sentirme judío es el antisemitismo. Jean-Paul Sartre exageraba cuando dijo en su ensayo sobre la cuestión judía que es el antisemita el que *crea* al judío. Pero ¿quién puede negar que el antisemita *refuerza* la sensación del judío de que es judío?

Los chicos como yo sufríamos el antisemitismo de dos formas. Por un lado, de forma burda y, por el otro, de una forma que no era exactamente sutil, pero, digámoslo así, era más aseada. La forma burda de antisemitismo provenía de algunos francocanadienses de clase trabajadora con los que vivíamos codo con codo. No sé cuántos de ellos lo albergaban en sus corazones, pero, a veces, ciertamente el antisemitismo salía por sus bocas, como aquellos chicos francocanadienses que, al menos una o dos veces, me llamaron «maudit juif» («maldito judío»), cuando iba camino de la escuela. Cuando oía «maudit juif», pasaba de largo rápidamente, apartando los ojos del que me lo decía y probablemente muchos de aquellos a los que insultaban con tales epítetos hicieran lo mismo. Pero existía una banda judía al estilo «West Side Story» más o menos organizada, que, eso creo, dirigían luchas de gladiadores contra bandas francocanadienses y, aunque no sé cuánto de lo que oí sobre las hazañas de la banda judía era un mito y nunca les vi en acción, me encantaba que existiera esa banda. En cualquier caso, que me llamasen «maudit juif» no sucedía muy a menudo —no en mi experiencia más cercana, pero no tenías de qué preocuparte cuando de hecho sucedía.

La considerable variedad en las formas que adoptaba el antisemitismo tuvimos ocasión de comprobarla a través de algunos de nuestros profesores en la Strathcona Academy. Se llamó así por el barón Strathcona y Mount Royal, otrora un alto comisionado de Canadá y, cuando era joven, el hombre que había construido las vías del ferrocarril Canadian Pacific. No lo construyó solo, pero, cuando la línea construida desde el este se unió con la del oeste, él colocó el último clavo, que era de oro.

Como ya he dicho, la gran mayoría de los alumnos de la Strathcona Academy eran judíos. Estamos hablando de que alrededor del noventa por ciento eran judíos, el otro diez por ciento estaba formado por griegos, sirios, uno o dos franceses hugonotes y muy pocos protestantes, cuya lengua nati-

va era el inglés. Los profesores, por contra, todos y cada uno de ellos, desde el director hasta el más novato, eran de extracción británica. En cualquier otro lugar de la ciudad había profesores judíos enseñando a niños judíos, bajo los auspicios del Departamento Escolar Protestante, pero el no contratar judíos era un principio, o más bien una política, de la Strathcona Academy. Supongo que los judíos estaban tan representados dentro del alumnado que creyeron que inclinaría innecesariamente las cosas en contra del protestantismo el que contrataran también a *profesores* judíos.

El hecho de que el noventa por ciento de nosotros fuese judío y casi ninguno protestante no impedía a la escuela darnos pequeñas muestras de práctica religiosa protestante. Decíamos la oración del Señor cada mañana; yo a veces recitaba en voz baja una parodia yiddish de ella que había inventado Irving Zucker (que ahora es un distinguido profesor en Berkeley especializado en psicología reproductiva). Y cada Navidad nos juntábamos para cantar villancicos y escuchar algún *nárishkeit* entonado por un clérigo local. Lo extraordinario —y esto dice mucho sobre la América del Norte de la década de 1950— es que, como bien recordamos mis amigos y yo, ninguno de nosotros se quejó nunca de esta imposición incongruente. Estábamos contentos por no estar sometidos a la materia extraña a la que seguramente nos habrían empujado si hubiésemos ido a una escuela *católica*.

Pocos profesores se refirieron alguna vez a esta curiosa división étnica entre profesores y alumnos. Pero uno de ellos, Herbert Jordan, no se inhibía de hacer referencia a ella. Jordan impartía dos asignaturas: «guía» (lo que se conoce aquí como «tutoría») y literatura inglesa. En su calidad de profesor de tutoría, el señor Jordan de cuando en cuando nos advertía de un modo complaciente que, por ser judíos —ignoraba directamente a los tres no judíos que había en nuestra clase cuando hacía tales advertencias—, entraríamos en la Universidad McGill sólo si conseguíamos mejor nota en nuestros exámenes que la mínima exigida para los no judíos: ésa era la política de McGill.

Ahora bien, ir a McGill era una esperanza muy común en nuestra clase. (Iba una vez en autobús por la calle Sherbrooke y, cuando pasaba por Roddick Gates, donde comenzaba la Universidad McGill, un niño judío preguntó a su madre: «¿Qué es eso?». «Eso es McGill, ahí es donde vas a ser doctor», contestó ella con acento europeo.) De todas formas, queríamos ir a McGill y uno podría pensar en alguien informándonos de la especial recepción que de hecho se deparaba a los judíos en McGill o incluso en un tono de compasión y enfado; pero Jordan repetía esta información con cierta satisfacción, como queriendo decir más o menos esto: no te pases, puede

que seas listo, pero después de todo eres *judío*. Y una vez más, nunca protestamos por esta manifestación.

Debería decir como nota a pie de página sobre este asunto que la sutil política discriminatoria de McGill (no *prohibía* a los judíos, pero se aseguraban de que sólo llegasen los más listos) había terminado, o eso creo, *antes* de que Herbert Jordan nos advirtiera en los términos arriba mencionados. Una familia judía de Montreal muy rica, la familia de Samuel Bronfman (que eran propietarios, entre otras cosas, de las destilerías Seagrams), había invertido por entonces, según creo, un montón de dinero en las arcas de McGill con la intención de que McGill en reciprocidad elevara sus *numerus clausus* y así lo hizo.

Digo que nunca protestamos contra Jordan, aunque lo despreciábamos. Pero, si creen que *todo* lo que sentíamos por él era desprecio, entonces no han entendido qué clase de desprecio teníamos y no entienden lo que es ser el blanco de la discriminación étnica. Lo despreciábamos, pero también lo respetábamos, porque eran hombres como Jordan los que estaban en lo más alto: ellos eran los oficiales que dirigían las cosas y quienes hacían que las cosas fueran como se suponía que debían ir. *A ellos* no les llamaban «maudit juif» cuando iban camino de casa. *Ellos* no hablaban —incluso ni siquiera sus padres— con acentos europeos más o menos fuertes. Ellos eran la gente brillante, limpia, blanca, no la gente malcriada, pícara y taimada, como éramos nosotros, sino llenos de una virtud inmaculada y perfectamente superficial.[13]

Cuando miro atrás, encuentro singular que mi respeto por Jordan fuera tan sólido, a pesar de mi desprecio por él y a pesar de las muchas oportunidades que tuvo para que le retirase mi respeto. Así, por ejemplo, no como profesor de tutoría sino como profesor de literatura inglesa, Jordan muchas veces nos contaba que sólo había siete tipos de trama en todas las obras de

13. Tampoco hacíamos caso a las señales de «clientela restringida» (véase la sección 5), pero aun así hacían a uno sentirse sucio.

La gente que está libre de la intolerancia y del racismo y que nunca se ha visto implicada en un conflicto racista es consciente de la injusticia que causa el racismo con respecto a los bienes y a las oportunidades porque ese efecto es obvio; pero, a menos que se informe más en profundidad, no hay forma de saber lo dañino que es el racismo para la dignidad de sus víctimas y a veces (de forma absurda) toman la agresividad entusiasta de las minorías —por ejemplo, la de los negros que hablan del orgullo negro— en sentido literal. Stokely Carmichael no habría tenido que decir que «lo negro es bello» (creando con esa importante declaración una era de rehabilitación espiritual afroamericana) si su público negro ya lo hubiera pensado.

ficción y, añadía, con orgullo cristiano, que las siete tramas se podían encontrar en la Biblia. Esta afirmación me pareció fascinante e increíble a partes iguales y estaba aún absorto cuando tuve ocasión de escuchar un discurso protofilosófico sobre cuáles exactamente serían los criterios de identidad para los distintos tipos de trama, cuáles eran los criterios para decir que esta historia tiene la misma trama que aquélla, etcétera.

Ahora bien, siempre que Jordan hacía esta afirmación, la ilustraba diciendo que hay, por ejemplo, una trama basada en el regreso del hijo pródigo. Pero ése era el único ejemplo que nos dio. Así que, como la afirmación de Jordan me parecía desconcertante, un día me llené de valor y fui tras él después de la clase y le pregunté —porque quería de verdad saber la respuesta, no porque tratara de cogerle en un renuncio— cuáles eran las otras seis tramas. Supongo que mi intención era ver si podía encontrar un contraejemplo, una octava clase de trama verdaderamente distinta. Cuál fue mi sorpresa y decepción cuando un Jordan *algo* desconcertado (tengo que decir que su desconcierto no era tan grande como debería haber sido) me contestó sin dudarlo un momento que no podía recordar ninguna de las otras seis tramas. Lo buscaría en un libro que tenía en casa y me lo diría al día siguiente.

Ahora bien, esto *debería* haber socavado mi respeto por Jordan, pero no fue así, incluso aunque nunca volvió con una de las seis tramas que faltaban y yo, por supuesto, nunca le recordé su obligación incumplida. Esto muestra cómo un miembro de una minoría despreciada puede continuar teniendo una deferencia hacia el hombre que ostenta un cargo incluso cuando el hombre ha demostrado ser un charlatán. Y porque tienes esa especie de deferencia con él, y por tanto con sus puntos de vista, tienes una especie de deferencia con su punto de vista de que los judíos no son enteramente humanos o que todos ellos tienen muchas de las características humanas menos agradables y eso no te ayuda a respetarte a ti mismo. Lo que prueba que Sartre no estaba desencaminado en su ensayo «La cuestión judía», incluso aunque exagerase el asunto con el característico exceso galo.

8

Cuando dejé la escuela superior y entré en McGill, me encontré por primera vez entre compañeros de clase que en su mayoría no eran judíos, pero la minoría judía en McGill era lo suficientemente amplia para que la mayoría de mis compañeros más próximos fueran judíos, puesto que era hacia los

judíos hacia los que yo tendía. Cuatro años después me marché a Oxford para licenciarme y allí las cosas eran distintas: estaba, por fin, en un mundo no judío. Había, por supuesto, muchos judíos tanto en Oxford como en toda Gran Bretaña, pero pasaron meses, si no un par de años, antes de que pudiera identificarlos cuando no tenían apellidos como Birnbaum o Goldstein porque los judíos británicos parecen distintos y se comportan de forma diferente a los judíos de Montreal que tan bien conocía. Me llevó bastante tiempo encontrar la *Gestalt* en la que estos extraños judíos encajaban.

Me parecía que los judíos británicos eran, generalmente, más asimilados y *también* más religiosos que los recién inmigrados judíos de Canadá. Los judíos británicos pertenecían a una comunidad más antigua, de la época victoriana. Debido a que se habían asentado hacía varias generaciones y a que eran menos eslavos y más germanos, no me sentí inmediatamente atraído hacia ellos; su experiencia vital era muy diferente a la mía, por lo que respecta a las dimensiones que me importaban. Había poca herencia del judaísmo de izquierdas o *Yíddishkeit* en sus filas, no mucho de la liga rusa en sus antecedentes y además se comportaban con una confianza que manifestaba su falta de ansiedad sobre el antisemitismo. El actual rabino jefe, Jonathan Sacks, dijo en la radio en enero de 1994 que él no podía recordar una sola muestra de antisemitismo en Gran Bretaña cuando era pequeño (habida cuenta, añadió, de que hay muchas manifestaciones de antisemitismo en Gran Bretaña actualmente). Quizá la despreocupación por el antisemitismo ayudó a hacer a los judíos británicos más asimilados *y también* más religiosos: la ausencia de antisemitismo significa que no tienes que abandonar tu religión para ser parte de la sociedad.

Me sentía confuso con los judíos británicos. No podía acostumbrarme a su ambiente. Años después, alrededor de 1980, fui reclutado, de forma algo accidental, para el Comité de la National Yad Vashem[14] del Reino Unido, que opera bajo los auspicios del Departamento de Representantes de los judíos británicos. Allí me senté con hombres de negocios y rabinos, compartiendo con ellos un deseo de perpetuar la memoria del Holocausto, pero tan distintos de ellos en opiniones y actitud que este (para mí poco usual) compromiso con la corriente más importante de la cultura judía de Gran Bretaña iba a durar sólo un par de años. Y no había tenido la fuerza para entrar en contacto con la pequeña organización socialista judía que existe en Gran Bretaña. Para mí, ahora, mi carácter judaico es algo

14. «Un lugar y un nombre» en hebreo. Yad Vashem es el recuerdo del Holocausto en Jerusalén.

privado. Ya no tiene mucha conexión con mi izquierdismo, que sigue siendo público, a modesta escala.

9

Todo lo dicho se refiere a la forma particular en la que me *siento* judío. Pero sentimientos (más o menos) aparte, ¿en qué sentido *soy* judío?

Una persona que practica la religión judía es por ello mismo judío: practicar la religión es condición suficiente para ser judío. Pero no es una condición necesaria. Soy judío no porque practique la religión, sino porque desciendo de la gente que practicaba esa religión (y aún lo hace). Ésa es una forma normal de ser judío, pero es ser judío de una forma derivada o secundaria, incluso si es coherente con el *sentimiento* no menos judío, no menos conectado con la gente histórica, que el del judío ortodoxo.

Aprendimos muchas verdades en la Morris Winchewsky, pero también muchas mentiras. Dejando aparte todas las mentiras que aprendimos sobre el comunismo soviético, la mayor mentira fue la idea de que la religión no era importante para ser judío. Nos hicieron pensar que, así como algunos franceses e italianos son religiosos y otros no, algunos judíos son religiosos y otros no.

Pero eso, ahora lo sé, no es verdad. Algún judío en concreto, como yo, puede no ser religioso, pero somos judíos sólo por nuestra conexión con un pueblo que se define no por el lugar o la raza sino por la religión. La periferia cultural no religiosa no puede convertirse en el núcleo, o incluso en *un* núcleo, de algo nuevo y, cuando me encuentro con judíos norteamericanos secularizados de tercera y cuarta generación a los que di clase en Oxford, observo, con pesar, que el sentido de vinculación con el pasado judío está decayendo y que esa sensibilidad especial está desapareciendo. (Para adelantarme a los malentendidos, déjenme añadir que, cuando digo que la periferia cultural no puede convertirse en un núcleo, no pienso que sea verdad en virtud de la definición literal de «cultura», «religión», «judío» o algo por el estilo, ni lo extiendo como cualquier clase de verdad general. Es una afirmación empírica sobre esta gente en particular.)

Así que, aunque no necesito decirles que ser judío significa mucho para mí —mucho más, por ejemplo, que ser canadiense—, ya no tengo la ilusión que la Morris Winchewsky me suministró de que los judíos podían seguir existiendo indefinidamente sin una religión en la que descansara nuestra identidad.

Israel es un asunto distinto. La religión es poderosa allí, pero incluso si esa religión decayera, el pueblo seguirá siendo algo. Y, si la religión continúa, entonces, con los años, aquella gente no seguirá siendo algo judío, no más que, por ejemplo, los ciudadanos italianos de Roma son algo propio de Roma en el sentido clásico del término. El judaísmo habría contribuido de forma fundamental a su formación, pero no serán judíos (como entiendo yo que son los judíos).

Pase lo que pase a Israel y al judaísmo como religión, la *Yíddishkeit* secular en mi identidad no durará, excepto como objeto de atención académica —aunque, quizá, de atención académica *afectuosa*—. *Esta* forma de ser judío depende del *shtetl*, de la prohibición de hablar en *lóshn kóydish*, el idioma sagrado, en la vida diaria y de una exclusión de lo que tiene que ver con la sociedad y las instituciones gentiles. Mientras continúe ese contexto, también continuará la *Yíddishkeit* como algo vivo, fuera de las comunidades hasídicas y similares.

Esto me apena bastante. Es triste contemplar la desaparición de la identidad de uno mismo y es delicado admitir que la *Yíddishkeit* persistirá como forma viva sólo mientras las creencias y las prácticas de las que yo sigo desconectado se perpetúen. Pero así es como es. La historia no siempre va por el sitio que uno querría que fuese.

Me imagino a veces a mí mismo, a medida que la muerte se acerca, recitando el *Sh'má Yísroel*, que es la oración que se reza cuando te estás muriendo y que dice: «¡Escucha, oh Israel! El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno». No sé si esto es tan sólo una fantasía ociosa por mi parte o algo más profundo. Si es algo más profundo, entonces el deseo que expresa no es rendir homenaje al Dios del Antiguo Testamento, a quien encuentro poco atractivo,[15] sino solidarizarse con mis antepasados, de Canaá a Kishinev, de Belsen a Brooklyn.

Glosario
(Preparado con la ayuda de Dovid Katz)

aínikl, aíniklach = nieto, nietos.
bar-mítzvah = ceremonia de confirmación masculina a la edad de trece años.
bróche = bendición.
Chánnukah = fiesta que celebra la revuelta victoriosa de los macabeos contra el rey de Siria, Antíoco Epifanes.

15. Por razones que no están aisladas de aquellas que motivaron la crítica del judaísmo de Hegel. Véase la Conferencia 5, sección 7.

dávenen = rezar.
goy = gentil.
kínder = niños.
lérerin = profesora.
lóshn kóydish = hebreo tradicional (literalmente «el idioma sagrado»).
mácher = comerciante, transportista (literalmente «constructor»).
meshkiách = funcionario de cocina cuya labor es asegurarse de que toda la comida está *kósher* y que se respetan todas las normas de *káshrus* (sobre la preparación de la comida, la limpieza de la cocina, etc.).
mínyan = quórum de diez hombres, exigidos para los servicios completos de oración comunal.
nárishkeit = necedad, tontería.
Púrim = fiesta que celebra los acontecimientos del libro de Esther.
shepped nachas = obtener orgullosa satisfacción de alguien (normalmente, de un pariente más joven).
Sh'má Yísroel = primeras palabras de la oración que se debe pronunciar cuando uno está muriendo: *Sh'má Yísroel! Adóynoy eloyhéynu, Adóynoy ékhod* («¡Escucha, oh Israel! El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno»).
shul = sinagoga.
tefíllen = filacterias, es decir, pequeñas cajas de cuero que contienen pasajes sagrados del Pentateuco, sujetadas por correas de cuero, una sobre la parte derecha y la otra sobre el brazo no dominante; las llevan los hombres durante las oraciones matutinas diarias.
Yíddishkeit = judeidad.

Conferencia 3

EL DESARROLLO DEL SOCIALISMO DESDE LA UTOPÍA A LA CIENCIA

Solemnemente nuestras jóvenes voces
Juran ser fieles a la causa,
Estamos orgullosos de nuestras elecciones.
Servimos a las leyes de la humanidad.

L. OSHANIN, «La canción
de la juventud mundial»,
en Silber (comp.), *Lift Every Voice!*

1

Debido a que nací y crecí dentro de una familia de clase trabajadora que pertenecía a una comunidad del Partido Comunista, escuché una gran cantidad de marxismo vernáculo que se hablaba a mi alrededor desde muy temprana edad. Escuchaba con ansia y ávidamente absorbí las ideas marxistas sobre el capitalismo, el socialismo y la revolución, incluida la idea de que la revolución que transformase el capitalismo en socialismo llegaría en un tiempo más o menos predecible, pues el advenimiento de la revolución quedaba asegurado por las leyes de la historia.

Cuando tenía alrededor de doce años, conocí a un hombre llamado Tim Buck, que era el secretario general del Partido Comunista canadiense.[1] Quedé deslumbrado cuando le conocí no porque tuviera una personalidad brillante, sino porque creí que su experto control de las leyes de la historia significaba que él sabía *cuándo* llegaría a Canadá el socialismo. ¡Qué sorprendente debe ser (eso creía, en mi asombro) saber una cosa como ésa! Me extraña, mirando hacia atrás, que no le pidiera a Tim Buck que me dijera *a mí* cuando llegaría el socialismo. Quizá pensé que era el privilegio especial del líder el saber cuándo estallaría la revolución. O quizá pensé que los niños de doce años eran demasiado jóvenes para que les dijeran tal cosa o que no tenían derecho a preguntarlo.

Pero aunque pensaba que Tim Buck sabía cuándo llegaría el socialismo, no pensaba que él simplemente lo vería llegar —que se las arreglaría para no

1. O, estrictamente, como se llamó entonces, el Partido del Progreso Laboral. Véase la Conferencia 2, nota 10.

estar demasiado ocupado el mes en cuestión, de tal forma que tuviera una butaca de primera fila para presenciar la acción revolucionaria—. Por supuesto no pensé eso. Pensé que estaría, y que él pensaba que estaría, en el centro de la lucha.

Así pues, ¿qué papel tendría él y, de hecho, qué papel tendría la voluntad humana en general y la acción política en particular dado que el advenimiento del socialismo estaba garantizado de antemano? Bueno, piensen en el embarazo. La futura madre puede creer que tendrá a su bebé en una semana o mes concreto, pero eso no significa que no haya que hacerle sitio a una comadrona cuando llegue ese momento. Así, también, el capitalismo está embarazado con el socialismo, pero se necesita de la política adecuada para asegurar su alumbramiento seguro. El marxismo clásico estaba dominado por una concepción *obstétrica* de la práctica política; las Conferencias 3 y 4 están dedicadas a exponer esa concepción.

Para cumplir ese propósito, comenzaré por exponer la distinción marxista entre el socialismo utópico y el científico. Después de apuntar, brevemente, la dirección del libro de Friedrich Engels sobre este tema, ofreceré una pequeña exposición del marxismo, tomando como texto el panfleto de Lenin *Fuentes y partes integrantes del marxismo* —siendo estas fuentes y partes integrantes, como bien dijo, la filosofía alemana, el socialismo francés y la economía política británica—. Me esforzaré, en mi reconstrucción de Lenin, en tratar de comunicar lo poderoso que era el marxismo en la concepción que tenía de sí mismo y lo fuerte y orgulloso del contraste que Marx, Engels y sus seguidores fueron capaces de establecer entre ellos y los socialistas a los que estigmatizaron como utópicos. Describiré lo que hizo que tildaran a los utópicos de tales, según Marx y Engels y después, según su propio punto de vista, lo que aseguraba que ellos mismos se considerasen como científicos. Y en la Conferencia 4 investigaré el motivo obstétrico por sí mismo, después de exponer una visión sobre las matemáticas que fue propuesta por Hegel y que era indudablemente una fuente de la concepción obstétrica del marxismo. No hay que ser matemático para seguirla. Para entender el punto de vista de Hegel, sólo hay que conocer, *grosso modo*, lo que *son* las matemáticas.

En las conferencias posteriores, haré frente al problema de que las grandes afirmaciones fácticas que iban a asegurar el alumbramiento del ideal ya no son creíbles. Esto significa que los socialistas deben abandonar la concepción obstétrica[2] y que deben, de alguna forma, convertirse en diseñado-

2. La concepción obstétrica genera lo que yo llamo (en la sección 2 del capítulo 4 de *History, Labour, and Freedom*) la «solución de los dolores del parto» para el problema de cómo

res de utopías, lo cual no significa que deban ser utópicos en todos los aspectos en los que lo eran aquellos a los que Marx y Engels calificaron de utópicos. Y después me plantearé si el diseño estructural es de hecho suficiente —si podemos conformarnos con cambiar el mundo y no *también* el alma.

2

Comienzo, entonces, con la distinción marxista entre socialismo utópico y científico, siendo «el socialismo científico» el nombre que Engels le dio a lo que se llamaba «marxismo».[3] La presentación más extendida de la distinción entre socialismo utópico y científico, a manos de un marxista, es aquella que Engels dio en 1878 en su libro *Anti-Dühring*, pero los capítulos relevantes del *Anti-Dühring*[4] fueron publicados de forma separada, en 1880, en francés, bajo el título de *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (Socialismo utópico y socialismo científico). Los capítulos reaparecieron más tarde, de nuevo como un libro separado, en alemán, en 1882, bajo el título instructivamente distinto de *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (El desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia). El título común en inglés de la obra, *Socialism: Utopian and Scientific* (Socialismo: utópico y científico), supone una importante pérdida de información en relación con el título alemán, puesto que no transmite lo que el título alemán implica: que el socialismo era utópico *antes* que científico. Es, como veremos, una importante tesis del socialismo científico el que el socialismo sólo pudo ser primero utópico y más tarde científico.[5] Dense cuenta, ade-

---

reconciliar la afirmación de la inevitabilidad histórica del socialismo con una llamada para que la agencia revolucionaria la produzca. En ese capítulo critico la lógica de la solución de los dolores del parto para el citado problema y propongo una solución alternativa, que está elaborada sin depender en exceso de los escritos marxistas que han llegado hasta nosotros. Las críticas de la concepción obstétrica que se ofrecen aquí van más allá de (y no reproducen) las críticas de la lógica de la solución de los dolores del parto en *History, Labour, and Freedom*.

3. Esa nomenclatura fue una desgracia, como explico en la sección 4 de «Compromiso sin reverencia», que se va a reimprimir en una próxima segunda edición de mi libro *Karl Marx's Theory of History* (trad. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986).

4. Engels, *Anti-Dühring*, Introducción, capítulo 1; y la 3ª parte, capítulos 1 y 2 (trad. cast.: *El anti-Dühring: introducción al estudio del socialismo*, Barcelona, Avant Caepissa, 1987).

5. Véase la sección 6 de la Conferencia 4.

más, de lo extraordinariamente sugestivo del título alemán del libro de Engels, puesto que el socialismo no se convirtió solamente en científico, sino en *una ciencia*. Ésta es una afirmación más importante que la de que se convirtiera en científico. Se puede decir del conjunto de una doctrina que es centralmente una filosofía política que tiene en ciertos aspectos un carácter científico y que es por tanto no sólo filosófica sino científica, pero decir que el socialismo es *una ciencia* sugiere que el cientificismo es la clasificación correcta y central del socialismo que Engels recomienda y ésa es un afirmación más fuerte y más sorprendente.

3

Cuando Engels estableció su contraste entre el socialismo utópico y el científico, tenía en mente cierta concepción del marxismo. La más breve y clásica exposición de esa concepción, una exposición que subraya su autointerpretación como científica, es *Fuentes y partes integrantes del marxismo*, de Lenin, que se publicó en 1913. Indicaré aquí, siguiendo a Lenin, cuáles son esas partes integrantes. Pero me esforzaré por ir un poco más allá que Lenin (¡sólo en este aspecto!) al mostrar más claramente de lo que lo hizo Lenin en qué medida las tres partes del marxismo que el propio Lenin identificó ya Marx las había combinado de tal manera que entre cada parte pasaba a haber un nexo consecutivo mucho más fuerte que el que existía en la condición aislada en la que Marx las había encontrado por primera vez.

Expondré este material sin un asomo de crítica, como si lo creyera a pies juntillas, aunque no sea así. Hago esto para cumplir mi anunciada intención de hacer vívido lo poderoso que era el marxismo en la concepción del marxismo que tenían los marxistas clásicos.

Las tres fuentes del marxismo provienen de tres países europeos, en cada uno de los cuales se desarrolló ampliamente una sola de ellas.[6] Y cada

6. Hay una llamativa premonición de Lenin en este párrafo de «Critical Marginal Notes on the Article "The King of Prussia and Social Reform; By a Prussian"» de Marx, que escribió en París el 31 de julio de 1844 y que se publicó en *Vorwärts!* (7 y 10 de agosto de ese año): «El proletariado alemán es el *teórico* de los proletariados europeos, así como el proletariado inglés es su *economista* y el francés su *político*. [Así] Alemania, aunque incapaz de una revolución *política*, tiene los requisitos *clásicos* para la revolución *social*. Puesto que la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia *política* de Alemania, el talento del proletariado alemán —incluso aparte de la teoría alemana— es el talento *social* de Alemania. La disparidad entre el desarrollo filosófico y político en Alemania no es *anormal*. Es una disparidad nece-

fuente fue un campo de pensamiento que se presentaba a sí misma sin relación con las otras dos, así que era un acto de suprema ingenuidad por parte de Marx el unir las tres. El orden en que Marx se apropió de los tres elementos era: primero, el modo dialéctico de análisis, que extrajo de la filosofía que había estudiado de adolescente y de joven en su Alemania natal; segundo, las ideas socialistas francesas que florecieron entre los intelectuales críticos del capitalismo en la Francia de los días de Marx, la Francia que fue el país de su primer exilio; y, finalmente, la economía política clásica, que Marx dominó en su exilio final, en Gran Bretaña.

4

Empiezo por donde empezó Marx, con la filosofía, y en particular con la rica noción filosófica que denominaré la «idea dialéctica».[7]

---

saria. Sólo en el socialismo puede la gente filosófica encontrar su práctica adecuada; así, sólo en el *proletariado* puede encontrar el elemento activo de su emancipación» (pág. 353).

Étienne Balibar habla de más premoniciones de Lenin: «La presentación del marxismo como visión mundial hace mucho que se incorporó alrededor de la fórmula, las "tres fuentes del marxismo": *la filosofía alemana, el socialismo francés* y *la economía política británica*. Esto deriva de la forma en la que Engels dividió su exposición del materialismo histórico en *Anti-Dühring* (1878) y esbozó la historia de las relaciones antitéticas entre el materialismo y el idealismo, la metafísica y la dialéctica. Este esquema sería sistematizado por Kautsky en una conferencia de 1907 titulada "Las tres fuentes del marxismo: la obra histórica de Marx", en la que la "ciencia de la sociedad, comenzando por el punto de partida del proletariado", se caracteriza como "la síntesis del pensamiento alemán, francés y británico". La intención no era sólo fomentar el internacionalismo, sino presentar la teoría del proletariado como una totalidad de la historia europea, acomodándose en el reino de lo universal. Lenin iba a adoptar la formulación en una conferencia de 1913, "Fuentes y partes integrantes del marxismo". Sin embargo, el modelo simbólico de una combinación de las partes integrantes de una cultura no era, en realidad, nuevo: reflejaba la persistencia de un gran mito de la "triarquía europea", expuesto por Moses Hess (que había utilizado la expresión como título de uno de sus libros en 1841) y recogido por Marx en sus primeros escritos, en los que hace su aparición la noción de *proletariado*», Balibar, *The philosophy of Marx*, pág. 7, citando a Karl Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History* (Chicago, Charles H. Kerr, 1906).

Véase también David McLellan, *The Thought of Karl Marx*, pág. 37: «Lasalle, el importante líder socialista alemán de la década de 1860, dijo [de *Miseria de la filosofía*] que en la primera mitad Marx se ve a sí mismo como un Ricardo convertido en socialista y en la segunda parte como un Hegel convertido en economista».

7. No digo que la idea dialéctica fuera la única, o incluso la más importante, idea que Marx retuvo de su formación filosófica, pero era, como veremos, un instrumento central que utilizó para crear de sus diferentes componentes la amalgama que llegó a llamarse «marxismo».

Ahora bien, las palabras «dialéctica», «dialéctico», «dialécticamente» y en especial «no-dialéctico», que es la más popular de estas palabras porque es la más agresiva, han sido utilizadas con indisciplinado abandono a lo largo de la tradición marxista, pero yo aquí quiero mentar algo razonablemente preciso mediante la palabra «dialéctica». La idea dialéctica que tengo en mente aparece en forma de embrión en varios episodios de la historia del pensamiento, pero su exponente más poderoso fue el filósofo alemán Hegel, que murió en 1831, menos de diez años antes de que Marx se convirtiera en estudiante de derecho y filosofía en un mundo académico alemán que aún estaba por esa época bajo la sombra de Hegel.

Esta idea dialéctica es que toda cosa viviente, toda cosa que funcione, toda cosa viva, incluyendo no sólo las cosas vivas literales que se estudian en biología sino también sistemas de ideas o tendencias artísticas o sociedades con funcionamiento lineal o familias vigorosas, se desarrolla desplegando su naturaleza interna en formas externas y, cuando se ha elaborado completamente esa naturaleza, muere, desaparece, se transforma en una forma que la sucede precisamente porque ha tenido éxito al desarrollarse por completo. Así que la idea dialéctica es la idea de la autodestrucción que genera una nueva creación.

Ejemplos: la flor da semillas y aparecen nuevas flores. La familia educa a los niños hacia la madurez y por eso se disuelve y permite la creación de nuevas familias. Un movimiento pictórico florece cuando aún no ha sido completamente explorado y envejece y muere cuando lo ha sido; en ese momento emerge un nuevo movimiento. Cada cosa que se desarrolla es víctima de su propio éxito.

Ahora bien, el amplio lienzo sobre el que Hegel dibujó su idea dialéctica fue la historia universal, que, como pensaba, era la historia del *Weltgeist*, el espíritu universal, que es Dios en su manifestación sobre la tierra en la conciencia humana. Dios se conoce a sí mismo sólo a través de los seres humanos, así que el autoconocimiento de Él es el autoconocimiento de los seres humanos y el conocimiento que los seres humanos tienen de Él es también el conocimiento que tienen de sí mismos.[8]

Lo que acontece en la historia es que el espíritu del mundo experimenta el desarrollo en la conciencia de sí mismo y el vehículo de ese desarrollo en cualquier época es una cultura (geográficamente localizada), una cultura que estimula el desarrollo del conocimiento de Dios y, por tanto, del cono-

8. Para la elaboración de ese tema en Hegel, véase sección 17 de la Conferencia 5.

cimiento humano y que perece cuando ha alcanzado más desarrollo del que puede contener. Las culturas, los espíritus de las distintas sociedades, son las unidades del desarrollo histórico a las que se aplica el principio dialéctico. Así, por ejemplo, la civilización de la Europa medieval se perfecciona a sí misma en sus artes visuales, en su concepción de la naturaleza, en su religión, en su literatura, etcétera y es entonces completamente consciente de sí misma; nada se le oculta y, en consecuencia, lo que era la Europa medieval está dispuesta para la transformación en la Europa protomoderna del Renacimiento.

He aquí un resumen en una sola frase de la filosofía hegeliana de la historia:

> La historia es la historia del *espíritu del mundo y, de forma derivada, de la conciencia humana*, que experimenta un desarrollo en su *autoconocimiento*; la *cultura* es el estímulo y el vehículo de ese autoconocimiento y esa cultura perece cuando ha alcanzado más desarrollo del que puede contener.

En ese resumen, la idea dialéctica de autodestrucción a través del autocumplimiento juega un papel fundamental: la cultura se destruye a sí misma al perfeccionarse, igual que la bellota lo hace para transformarse en un roble.[9] Posteriormente (véase *infra* el final de la sección 6), indicaré cómo Marx preservó la idea dialéctica y, por tanto, la estructura del relato de la historia de Hegel, al transformar su contenido (la parte en cursiva de la frase del resumen anterior) de uno espiritual en uno materialista.

9. Se puede, por supuesto, cuestionar la analogía entre bellotas y culturas, pues es inadmisible que las potencialidades de una cultura estén allí desde los comienzos de la misma forma en que están las de la bellota. Una cultura tiene potencialidades divergentes; el que lleguen a realizarse es accidental. Así, el helenismo, podríamos decir, era *una* potencialidad, no *la* potencialidad, de Atenas. La potencialidad atribuida, por tanto, a Atenas es lo que definí en la página 14 de *Karl Marx's Theory of History* como potencialidad de «segundo grado»: una cultura es potencialmente *f* en el sentido de que bajo *algunas* condiciones normales se convertirá en *f*. Se contrasta con la bellota, cuyo potencial para convertirse en un roble es de «primer grado»: se convierte bajo *todas* las condiciones normales. (Agradezco a Amélie Rorty los comentarios que cedió para elaborar esta nota.)

5

Marx se topó con la segunda fuente integrante del marxismo[10] durante su exilio en Francia.[11] Se trataba del proyecto socialista tal y como fue propuesto por autores como Étienne Cabet, Henri de Saint-Simon y Charles Fourier: una visión de una sociedad mejor, carente de la manifiesta injusticia y de la miseria del capitalismo; una sociedad en la que la planificación hiciera del trabajo algo racional y no un mero producto del mercado y, en esa medida, algo anárquico e irracional, tal como ocurría en el capitalismo. Este socialismo francés era, sin embargo, utópico, lo cual significa un buen número de cosas, pero una de ellas es que el socialismo francés no era dialéctico, en el sentido de «dialéctico» que ya he expuesto. El socialismo francés no era dialéctico porque no ofrecía un relato del capitalismo que mostrara cómo el capitalismo podía transformarse y generar el socialismo como su sucesor natural.

El problema con los utópicos *no* estribaba en que fueran demasiado optimistas en lo que pensaban que podía lograrse. Marx y Engels no eran menos optimistas que ellos y, por tanto, no podían acusar (y de hecho no lo hicieron) a los utópicos de ser utópicos en el sentido comúnmente aceptado de ser demasiado optimistas. Los socialistas eran utópicos en el sentido de que carecían de una concepción realista de cómo el socialismo vendría a la existencia: no vieron que iba a producirse a través de la propia realidad social.

Una aproximación dialéctica al problema de superar las exigencias del capitalismo exige un relato de cómo el propio capitalismo produce el socialismo como consecuencia de su propia autotransformación. Los socialistas franceses hicieron una profunda crítica del capitalismo, pero era una crítica más moralizante que dialéctica, mostrando los males y las irracionalidades del capitalismo sin señalar cómo el capitalismo produciría el socialismo como su sustituto natural. Y la concepción de la práctica asociada a ese uto-

10. Es decir, en su forma nativa y floreciente; véase McLellan, *Marx before Marxism*, pág. 156. Marx tuvo cierto conocimiento de ello en Alemania cuando aún era joven: «El "fourierista" Ludwig Gall vivió en Trier [el lugar natal de Marx] durante el período en que Marx estuvo en la universidad (1830-1835) [...] [y el futuro suegro de Marx] el barón von Westphalen [...] estuvo ciertamente al corriente de las últimas ideas sociales y políticas y comunicó su entusiasmo a Karl» (Michael Evans, *Karl Marx*, pág. 15). Véase más información en Rubel y Manale, *Marx without Myth*, pág. 24; y McLellan, *ibid.*, págs. 13-14, 25-26, 39, 50-51, 65.

11. Ése fue el primero de sus tres exilios. Abandonó Alemania por París en octubre de 1843, París por Bruselas en enero de 1845 y Bruselas por Londres en agosto de 1849.

pismo simulaba el modelo de ingeniería de alteración desde fuera: es utópico y no-dialéctico establecer la relación entre los ideales políticos y la práctica política que el proyecto socialista incorpora como si la cosa consistiera en eliminar el capitalismo para establecer un espacio vacío sobre el cual construir el socialismo, como si se tratara del proyecto de un ingeniero que demoliera un edificio carcomido para erigir en su lugar uno diseñado por él mismo. La práctica política inspirada dialécticamente es, por contra, un asunto de trabajo con las fuerzas dentro del propio capitalismo que están destinadas a transformarlo. De ahí que la transformación socialista según Marx no se dirige, como ocurre en el caso de los socialistas franceses, solamente *al* proletariado, para aliviar su miseria, sino que es *el* proletariado el que la realiza —el proletariado es la fuerza que, desde dentro de la realidad capitalista, la subvierte; es una creación del capitalismo, una creación que derroca a su creador.

6

Pero esta aplicación de la idea dialéctica al capitalismo como generador del socialismo, esta síntesis de filosofía alemana y socialismo francés, seguía siendo esquemática sin un tercer componente: un análisis de la dinámica económica del capitalismo. Y ésa fue la mayor apropiación intelectual del exilio definitivo de Marx en Gran Bretaña, donde estudió a los economistas políticos clásicos más a fondo de lo que quizá nadie lo hubiera hecho antes.[12]

La economía política burguesa era no-dialéctica. En su forma degradada posclásica (es decir, después de Adam Smith y David Ricardo), presentaba el capitalismo como un sistema simplemente autoreproductivo, destinado a un éxito duradero. En su forma más trágica y verdaderamente clásica concedía de hecho un desarrollo al capitalismo, pero un desarrollo que culminaba no en una forma de economía superior sino en el «estado estacionario», instante en el que ese desarrollo se detenía. Marx rehizo el análisis clásico para mostrar cómo la competencia capitalista acaba por abolirse a sí misma al dar lugar a iniciativas de carácter social en las que el capitalista se vuelve obsoleto, de modo que no se necesita sino suprimirlo para establecer el socialismo. No es exagerado decir que, según Marx y Engels, el socialis-

12. Marx ya había comenzado a leer a los economistas clásicos en sus días de París, pero su estudio de ellos se extendió ampliamente en el British Museum.

mo es lo que el capitalismo ha hecho de sí mismo cuando sustraemos de él la clase capitalista.[13]

Por tanto, el capitalismo, dentro de la estructura dialéctica que Hegel había utilizado para describir las culturas, aparecía como un ente gobernado por un principio de autodesarrollo que era también un principio de autodestrucción y autotrascendencia en una forma más elevada. Pero Marx generalizó ese relato de la autotransformación capitalista al plano universal de la historia como un todo y con ello generó la teoría del materialismo histórico, que, como dije antes, preserva la estructura de la filosofía hegeliana de la historia aunque altera su contenido. El contenido es ahora materialista, puesto que la historia es ahora la historia de la industria del hombre y no, como era para Hegel, la historia del espíritu del mundo manifestándose él mismo en la conciencia humana. Igualmente, el desarrollo principal no está ahora en la conciencia de sí mismos de los sujetos históricos sino en su poder productivo, en su soberanía sobre la naturaleza más que sobre sí mismos; y la unidad de desarrollo no es en este caso una cultura, sino una estructura económica. Así que la siguiente frase transmite a la vez la teoría del materialismo histórico y muestra cómo altera el contenido de la teoría de Hegel preservando, sin embargo, su estructura; la estructura común de las dos teorías queda de manifiesto por las partes de la frase que no están en cursiva:

> La historia es la historia de *la industria del hombre*, que experimenta un desarrollo en *el poder productivo*, cuyo estímulo y vehículo lo constituye *una estructura económica*, que perece cuando ha dado pie a más desarrollo del que puede contener.

7

El problema humano reside ahora en la relación de la humanidad con el mundo, no consigo misma. El problema es conseguir que el mundo sea un hogar para la humanidad, superando la escasez en la relación entre la humanidad y la naturaleza que es la causante de la división social. La escasez genera división social porque impone un trabajo repugnante y un conse-

13. «Socialismo» denota aquí la forma social inmediatamente poscapitalista, llamada (por ello) «la fase más baja del comunismo» en la *Crítica del programa de Gotha* de Marx (pág. 24), en oposición a la fase más elevada del comunismo, en la que, entre otras cosas, desaparece el mercado y que es más o menos el capitalismo sin el capitalista.

cuente antagonismo de clases entre aquellos que deben dedicar sus vidas a ese trabajo y aquellos cuya única tarea es ver a los demás llevar a cabo esa repugnante labor que impone la escasez. Con el poder productivo en masa que genera el capitalismo ya no es necesario ese repugnante trabajo y la división de clases, en ese caso, pierde su función progresiva.

Así que, con la transición de Hegel a Marx, el conocimiento de uno mismo ya no es el escenario principal. Las deficiencias en el conocimiento de uno mismo ya no se deben a la inmadurez del desarrollo de la conciencia como tal, sino que están grabadas en las estructuras sociales deficientes que producen las ilusiones ideológicas que encubren y/o defienden sus injusticias.[14]

8

Entendemos ahora por qué Lenin era capaz de jactarse de que las enseñanzas de Marx «se elevan como *continuación* directa e inmediata de las enseñanzas de los más grandes representantes de la filosofía, de la economía política y del socialismo» y que el marxismo «es el sucesor legítimo de todo lo mejor que creó la humanidad en el siglo XIX en forma de filosofía alemana, economía política inglesa y socialismo francés».[15] Apreciamos la grandeza, o al menos la gran ambición, de la estructura teórica de Marx al contrastar su plenitud con el carácter restringido de cada uno de los tres componentes que él reunió, tal como esos componentes se presentaban en su forma original y aislada.

La filosofía hegeliana fue profunda y fértil. Pero también fue una fantasía que sólo pudo producirse en un país hechizado por su romance con la filosofía —tan hechizado, de hecho, por su romance con la filosofía que el idealismo alemán pudo representar la historia, en esencia, como una sucesión de estados de conciencia—. De ello podemos deducir que el idealismo alemán despreciaba las raíces materiales de la existencia humana. Su giro ascendente hacia el idealismo abstracto quedaba corregido mediante el foco mundano al que apuntaban el socialismo francés y la economía política bri-

14. Para una ilustración de la distinción encubrimiento/defensa, véase Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, págs. 332-335.

15. Lenin, *The Three Sources and Component Parts of Marxism*, pág. 452 (trad. cast.: *Fuentes y partes integrantes del marxismo*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1975). (Puesto que Escocia no es parte de Inglaterra, Lenin debería haber escrito «la economía política *británica*».)

tánica, que Marx unió con la idea dialéctica revolucionaria que tomó de la filosofía alemana.

Los franceses proporcionaban la visión necesaria de una realidad social mejor, pero con los franceses no había nada *más* que una visión, porque los franceses carecían, por una parte, de la idea dialéctica y, por la otra, de la economía política británica, que se utilizaría para producir una aplicación realista de la idea dialéctica al capitalismo. Entonces emerge el socialismo no como una simple visión sino como una proyección realista del futuro del propio capitalismo.

Finalmente, la economía política británica carecía de cualquier idea sobre un futuro mejor y condenaba a la humanidad al capitalismo, precisamente porque carecía del principio dialéctico alemán que aconsejaba la búsqueda de la autotrascendencia en un autodesarrollo autodestructivo y también porque carecía del ideal socialista que proporcionaría Francia.

9

Quiero ahora explorar algo más la autoconcepción marxista, mirando más de cerca la distinción que el marxismo establece entre el socialismo utópico y sus propios planteamientos.

Como hemos visto, el socialismo utópico se considera utópico por la concepción poco realista que tiene sobre la práctica que conduce al socialismo. Toma como modelo de la práctica la actividad de un ingeniero y los ingenieros proceden de forma no-dialéctica. Prescriben una nueva forma a la realidad. Compárenlo con las comadronas, que traen al mundo la forma que se desarrolla *dentro* de la realidad.

Pero esa falta de realismo acerca de la práctica política era una consecuencia, en opinión de Marx y Engels, de la errada concepción de los utópicos en torno a las causas y fundamentos de su propio pensamiento y de sus propias aspiraciones. El corazón de su utopismo lo constituía la idea de que sus propuestas estaban justificadas a partir de (y causadas por su percepción de) los principios universalmente válidos de libertad y justicia y no tanto justificados y causados por las necesidades de la época, por lo que era en ese momento posible y necesario desde un punto de vista histórico. La carencia básica de realismo de los utópicos tenía que ver con ellos mismos: era una carencia de autoconocimiento. Buena parte de la crítica social no brota sin más de la reflexión de pensadores de buena voluntad; buena parte de la crítica social es la consecuencia necesaria de las

tensiones y las exigencias de la propia realidad social. El movimiento utópico fue, de hecho, una consecuencia, pero los utópicos no pensaban eso de él. Su propio caso era el ejemplo del surgimiento de la conciencia de sí en la dialéctica de la realidad social, pero ignoraron esa dialéctica. Pensaron que podían dirigir un proceso histórico que, de hecho, les estaba dirigiendo a ellos.

10

Si el núcleo de la falta de realismo de los utópicos radicaba en el carácter poco realista de su propia percepción como guías y no como sirvientes del proceso histórico, entonces preguntar qué les *hizo* ser utópicos es preguntar qué les hizo tener esa percepción de sí mismos. En *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Engels nos da una respuesta en dos partes a la pregunta.[16]

En primer lugar, en la época de los primeros socialistas, las contradicciones del capitalismo, aunque suficientemente severas para generar algún tipo de crítica socialista, no lo eran tanto sin embargo como llegarían a serlo más tarde. Y —pues esta primera parte de la respuesta de Engels tiene un carácter doble— unido al hecho de que el sistema aún no estaba condenado manifiestamente a su desaparición, este sistema no se había transformado tanto como para que el socialismo pudiera verse como su desarrollo natural, en lugar de, como lo vieron los utópicos, como una alternativa deseable para que fuese sustituido no de acuerdo sino en contra de sus propias tendencias.

Y la segunda parte de la respuesta a la pregunta sobre lo que hizo a los utópicos ser utópicos es que, en el momento en que estaban escribiendo, el movimiento de la clase trabajadora era aún inmaduro y los utópicos, por tanto, no se veían tan orgánicamente unidos a él. No podían sino verse a sí mismos como los que llevaban la liberación a los trabajadores desde una posición social e intelectual inequívocamente superior a la de aquellos que iban a ser liberados. Y las dos partes de la explicación están relacionadas, puesto que el movimiento proletario crece más fuerte a medida que (y porque) las contradicciones del capitalismo se hacen más duras y se hace más evidente que el socialismo constituye su solución.

16. Véase Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, págs. 10-12 (trad. cast.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, Debarris, 1998).

Los utópicos no vieron que la emancipación de los trabajadores *pudiera* y *debiera* ser la tarea de los propios trabajadores. No vieron que *pudiera* serlo porque el proletariado era todavía débil políticamente hablando. Y no vieron que *tuviera* que serlo porque los órdenes privilegiados no habían manifestado todavía su perspectiva de clase implacablemente unilateral y ello sólo porque, siendo el proletariado tan débil como era, no había ningún desafío al privilegio que provocaría el egoísmo de clases cuando se desatara en su forma más salvaje.

11

El contraste entre el socialismo utópico y el científico, junto con su explicación causal, Marx lo expone vívidamente en este espléndido párrafo (he añadido comentarios explicativos entre corchetes):

> Al igual que los *economistas* son los representantes científicos de la clase burguesa, los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria. Hasta que el proletariado no se desarrolle lo suficiente para constituirse como una clase [es decir, mientras los proletarios en general no se identifiquen ellos mismos como miembros del proletariado como tal] y, en consecuencia, hasta que la propia lucha del proletariado con la burguesía no haya asumido todavía un carácter político [es decir, mientras la lucha de clases consista en escaramuzas aisladas y no sea a escala nacional de clase contra clase] y [mientras] las fuerzas productivas no se hayan desarrollado lo suficiente en el seno de la propia burguesía para permitirnos vislumbrar las condiciones materiales necesarias para la emancipación del proletariado y para la formación de una nueva sociedad, estos teóricos son sólo utópicos que, para conocer los deseos de las clases oprimidas, improvisan sistemas y van en busca de una ciencia regeneradora [es decir, la teoría]. Pero en la medida en que la historia avanza hacia delante y con ella la lucha del proletariado asume contornos más claros, ya no necesitan buscar la ciencia en sus mentes, sólo tienen que tomar nota de lo que está sucediendo ante sus ojos y convertirse en sus portavoces. Mientras busquen la ciencia y solamente hagan sistemas, mientras estén al comienzo de la lucha, verán en la miseria nada más que la miseria, sin ver en ella el lado revolucionario y subversivo, que derrocará a la vieja sociedad [o lo que es lo mismo: carecen de la idea dialéctica]. Desde este momento la ciencia, que es un producto del movimiento histórico, se ha asociado conscientemente con él, ha dejado de ser doctrinario y se ha convertido en revolucionario.[17]

17. Marx, *The Poverty of Philosophy*, págs. 140-141. (trad. cast.: *Miseria de la filosofía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996).

La ciencia se convierte en revolucionaria cuando se unifica con el proceso histórico. Y una vez que el socialismo científico revolucionario aparece en escena, el socialismo utópico, que, debido a todas sus limitaciones históricamente inevitables, era profundamente progresista para su época, en lugar de eso se convierte en profundamente reaccionario en comparación puesto que las limitaciones que sufría son ahora evitables. Como escribió Marx: «Es natural que el utopismo, que *antes* de la era del socialismo crítico-materialista contenía a éste último dentro de sí *in nuce*, al llegar ahora *post festum* sólo pueda ser tonto —tonto, viejo y fundamentalmente reaccionario».[18]

12

Tras haber visto qué es lo que hace utópico al socialismo utópico, déjennos ahora preguntar: ¿qué es lo que hace científico al socialismo científico, según Marx y Engels?

El sentido más obvio y menos interesante, aunque no por ello el sentido menos importante, en el que es, según ellos, científico, es que posee una teoría científicamente defendible de la historia en general y del capitalismo en particular.

Pero desde un punto de vista más interesante, su principal práctica es científica porque se desarrolla bajo la guía de esa teoría y no bajo la inspiración de ideales no históricos o, de hecho, como veremos, de *ninguna clase* de ideales.[19]

Pero la pretensión más interesante versa sobre cómo el movimiento que posee la ciencia se relaciona con la realidad social que genera el movimiento y la ciencia, con la «base real»[20] en la que descansa. El movimiento comprende esa base y, en consecuencia, comprende cómo él mismo surge de ella; de hecho, se puede decir que surge gracias a que comprende aquello de lo que surge. Es la conciencia de la realidad social en su forma política. Es la conciencia de sí misma que tiene la propia realidad social.[21]

18. Marx a Friedrich Sorge, 19 de octubre de 1877, en *Letters to Americans*, pág. 117.

19. Para comprobar la fuerza de esto, véase la Conferencia 4, nota 29 y el texto de la nota 19.

20. Véase Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, pág. 27.

21. El desarrollo más extravagante de este tema en el marxismo aparece en Georg Lukács, *History and Class Counciousness* (1923) (trad. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1978). Véase especialmente el largo capítulo «La cosificación y la consciencia del proletariado».

Recuerden que lo que hacía utópico a los utópicos era, fundamentalmente, la inadecuada percepción que tenían de sí mismos. No lograron, y no podrían haber logrado, entender su propia importancia histórica. La naturaleza de su importancia histórica aseguraba que no la entenderían, puesto que su pensamiento y su práctica fueron el reflejo necesariamente inmaduro de un movimiento proletario inmaduro, un movimiento aún necesariamente inmaduro porque el propio capitalismo no se había desarrollado completamente.

El socialismo científico es lo que es gracias a una diferente percepción de sí mismo. Se entiende a sí mismo y entiende al socialismo utópico de una forma en que éste no pudo hacerlo, a saber, como reflejo del estado de desarrollo del que surge, siendo este desarrollo ahora un momento en el que las contradicciones del capitalismo se agudizan y el movimiento proletario se hace fuerte. Se entiende a sí mismo como la conciencia de ese movimiento, más que como un movimiento inspirado por ideales universalmente válidos. Consecuentemente[22] busca la solución a los males del capitalismo en el proceso en que el capitalismo se transforma a sí mismo. Así que encontramos a Engels, en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, trazando el movimiento desde el capitalismo competitivo hasta el capitalismo de monopolio estatal y de éste al socialismo. Los medios para poner fin al conflicto, dice, tienen que encontrarse dentro del propio conflicto.[23] El propio capitalismo dará lugar al socialismo sólo con que ayuden un poco los amigos del socialismo.

13

Ahora bien, Engels no está aquí haciéndose eco de lo meramente lógico, aunque, si uno quiere resolver un problema, debe estudiar ese problema en su realidad concreta. Engels quiere decir que hay una única solución al problema social, que tiene que descubrirse dentro del problema y hacia la que tiende el desarrollo del propio problema. Sólo es necesario dar a luz esta solución. La metáfora obstétrica invocada a menudo por Marx y Engels transmite su significado. En el caso normal (por ejemplo, no por cesárea), la comadrona no considera otras formas posibles de sacar al niño. No considera

22. No hay nada obvio en esa conclusión, que no es mía sino de Engels. Examino las conclusiones en relación con ella en la sección 13.

23. Véase Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, pág. 75 y véase la cita de *ibid.*, págs. 45-46, dada dos párrafos más abajo.

los ideales que quiere realizar y los métodos completos para conseguirlos. La forma prescrita está dictada por el propio proceso del embarazo. *La solución es la consumación del total desarrollo del problema.*

En un argumento curioso y muy optimista, Engels propone que la solución *debe* ser obstétrica lógicamente, aunque sólo sea porque el problema se percibe de una manera extremadamente aguda (de nuevo inserto las aclaraciones entre corchetes):

> La creciente percepción de que las instituciones sociales existentes son irrazonables e injustas, que la razón se ha convertido en sinrazón y lo justo en injusto, es sólo una prueba de que en los modos de producción y de intercambio los cambios han ocurrido silenciosamente, de modo que el orden social, adaptado a las condiciones económicas más tempranas, ya no muestra conformidad con ellos. [Resumiendo, la popularidad del ataque al modo de producción como injusto e irracional refleja el hecho de que ese modo ahora es disfuncional.] De esto [de esta disfuncionalidad] también se deduce que los medios para deshacerse de las incongruencias que han aparecido también deben estar presentes, en una condición más o menos desarrollada, dentro de los propios modos de producción afectados por ese cambio. Estos medios no se inventan por deducción de los principios fundamentales, sino que se descubren en los obstinados hechos del sistema de producción existente.[24]

El presupuesto del argumento de este paso lo constituye la pretensión materialista histórica general de que los cambios en las ideas reflejan cambios en los modos de producción. Y —como, sin duda, razonó Engels— *puesto* que los cambios en las ideas reflejan cambios en los modos de producción, una percepción creciente de que el modo de producción es *injusto* —percepción que comienza a darse incluso en el estado utópico del socialismo— refleja una realidad en la que ese modo de producción se vuelve *inviable* y *además* se infiere que los medios para establecer un modo que sea nuevamente viable podrán encontrarse dentro del antiguo modo de producción (y no por deducción de los principios básicos). De acuerdo con esto, la extendida sensación de injusticia es una señal infalible no sólo de que existe un problema sociohistórico *soluble* sino de que la solución se encontrará dentro de la propia realidad social en desarrollo.

Están en juego aquí tres generalizaciones, que se pueden formular así:

> *p*: los grandes cambios en las ideas sobre la sociedad surgen como respuesta a los cambios en el modo de producción de esa sociedad.

24. *Ibid.*, págs. 45-46. Véase también *ibid.*, págs. 10-11, 42.

La generalización *p* no consta en el párrafo, pero es de donde *q*, que es el mensaje (más o menos) de la primera frase del párrafo, se infiere:

> *q*: las ideas que critican un modo de producción surgen en una amplia escala sólo cuando (y porque) ese modo se vuelve obsoleto, es decir, no adecuado ya a las necesidades de producción.[25]

Y *r*, que se supone que se deduce de *q*, resume la segunda y la tercera frase del párrafo.

> *r*: cuando el modo de producción se vuelve obsoleto (y, por tanto, aparezcan tales ideas críticas), los medios para transformar ese modo de producción de manera que se restablezcan adecuadamente las necesidades de la producción se hallarán en el interior del modo de producción ya existente.

Engels, supongo, infiere *q* de *p* y parece inferir *r* de *q* (no creo que considere *r* una afirmación independiente). Pero ni *q* ni *r* son evidentemente verdaderas, *incluso* aunque *p* sí lo sea.

En contra de la inferencia de *p* a *q*: una clase oprimida puede desarrollar ideas críticas sobre el modo de producción que les oprime e incluso asegurarse una considerable simpatía para sus pretensiones, aun cuando la forma sea *todavía* funcional desde el punto de vista de la producción. Desde sus inicios, el capitalismo industrial conoció serias críticas y también sus víctimas se hicieron acreedores de una simpatía generalizada. Eso no contradiría *p*, pero contradiría *q*. Y se puede negar rápidamente *r* incluso si se afirma tanto *p* como *q* —lo cual significa decir que, incluso si es verdadero no sólo que las grandes ideas sobre la sociedad reflejan grandes cambios en su modo de producción, sino también que las ideas críticas logran amplia difusión sólo cuando (y porque) el modo de producción es disfuncional, incluso en ese caso, digo, no habría razón para pensar que se dará con una solución al problema dentro de la propia estructura disfuncional—. De hecho, podría no haber *ninguna* solución clara, *en ningún sitio*.

Déjenme matizar ese último asunto. La expresión «no adecuado ya», en *q*, es ambigua. Puede tomarse en un sentido absoluto o comparativo. Puede significar que el modo de producción es absolutamente inadecuado —que

25. Si *q* es cierto, ¿cómo fue posible el socialismo utópico? Sólo en caso de que fallase el requisito de la «gran escala» o porque fuera posible entonces (presuntamente, como así fue) derrocar el capitalismo.

ya no permite a la producción proceder como antes, que produce menos de lo que solía—. Pero, si el modo de producción no está adecuado ya *en ese sentido (absoluto)* a las necesidades de la producción, entonces no se deduce que un modo superior, que esté adecuado a aquellas necesidades, deba estar disponible (simplemente porque la vieja forma esté pasada de moda). Si, por otra parte, «no adecuado ya» significa «menos adecuado que de alguna otra forma», entonces, por definición, sí que es posible un modo superior. Pero con respecto a esta comprensión en términos comparativos de la expresión «no adecuado ya», podría ser terrible un modo «ya no adecuado» en este sentido: en el de que resultara cierto que no haya nada mejor de lo que ahora hay.[26]

Lo obvio para Engels de *r* puede depender *en parte* de la ambigüedad que se manifiesta en la expresión «no adecuado ya». Si se declara que un modo no es adecuado de acuerdo con el primer sentido distinguido arriba, el sentido *absoluto* (es decir, porque ahora traba la producción) y con independencia de si está disponible un modo más adecuado y después nos deslizamos inconscientemente hacia el sentido comparativo, deduciremos entonces, por medio de una confusión ilícita de los dos sentidos, que, cuando un modo de producción ya no sea suficientemente robusto, debe estar disponible un nuevo modo que lo sea más.

Pero he dicho que la confusión de más arriba puede (sólo) explicar *en parte* la confianza de Engels en *r*. Y esto es porque, incluso si siendo fácil añadir (por estar disponible) que el nuevo y mejor modo de producción podría, antes o después, descubrirse, ¿por qué debería ese nuevo modo residir *dentro* del antiguo? Este elemento adicional en *r* proviene de la dialéctica hegeliana, no de un razonamiento científico o incluso de un razonamiento que uno pueda diagnosticar (yo mismo, por ejemplo) como falaz.

14

Tanto si el punto de vista expresado en las proposiciones *q* y *r* de Engels es defendible como si no lo es, no sería posible encontrar uno que fuera más optimista con respecto a la tarea de cambiar la sociedad. Pues *q* y *r* imponen que la tarea no será acometida —o no, al menos, en una escala suficientemente amplia— hasta que se garantice el éxito. La suposición optimista es

26. Véase Cohen, *History, Labour, and Freedom*, capítulo 6 («Fettering»), especialmente la sección 1.

que, como dijo Marx, «la humanidad se impone sólo tareas que puede resolver puesto que [...] la propia tarea surge sólo cuando las condiciones materiales para su solución ya existan o al menos estén en proceso de formación».[27]

El optimismo presente no versa sobre cómo se puede construir una buena sociedad, aunque ese optimismo estaba también en el marxismo, sino de lo fácil que es encontrar la ruta para una sociedad mejor. No soy consciente de que exista una defensa rigurosa de esta línea de pensamiento en la tradición marxista de principio a fin, pero creo que ha sido una herencia poderosa y peligrosa. Creo que el propio Marx da por sentado esta línea debido a sus orígenes hegelianos, que, a este respecto, nunca llegó a abandonar. La distinción entre socialismo utópico y científico resulta profundamente hegeliana. Representa una vuelta a la filosofía reprimida, que afeaba esa pretensión científica.

En la próxima conferencia, intentaré justificar esa afirmación etiológica.

27. Marx, prefacio a *A Contribution to the Critique of Political Economy*, págs. 12-13 (trad. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1978).

Conferencia 4

HEGEL EN MARX
La metáfora obstétrica en la concepción marxista de la revolución

> La Historia [...] tiene la buena costumbre de producir siempre junto con cualquier necesidad social real los medios para su satisfacción, junto con la tarea simultáneamente la solución.
>
> ROSA LUXEMBURG, *La revolución rusa*

1

He leído en algún lugar que Bertrand Russell, tras ser hegeliano, renegó de Hegel porque, según dijo, le repugnaba lo que Hegel dijo sobre las matemáticas. Russell tenía la impresión, me parece recordar, de que Hegel había menospreciado las matemáticas.

Ahora bien, que Russell, de hecho, renegara de Hegel por la razón anteriormente citada probablemente fuese algo bueno, pero su razón para hacerlo puede que no fuera tan buena.

De hecho no está claro que Hegel menospreciara las matemáticas en sí.[1] Lo que está claro es que pensó que las matemáticas convencionales, como normalmente se practicaban, eran un mal modelo para la filosofía. Pensó que la filosofía no debería imitar el procedimiento de prueba de las matemáticas convencionales, que, según pensaba Hegel, demuestra *que* algo es verdadero sin mostrar *por qué* es verdadero. El tipo de prueba que le disgustaba a Hegel era aquella que después de darse podía dejar como un *misterio el hecho de que* el teorema en cuestión fuese verdadero, incluso aunque se hubiese *probado* con certeza que era verdadero.

Déjenme presentarles tres párrafos del prefacio de *La fenomenología del espíritu* de Hegel.[2] A medida que los lean, tengan en mente cualquier cosa que recuerden de la prueba del teorema de Pitágoras, que dice que el cua-

1. Véase Hegel, *Hegel's Logic*, pág. 147 (trad. cast.: *Lógica*, Madrid, Aguilera, 1971).

2. En la traducción de Walter Kaufmann, que es muy superior a la de Baillie o Miller y que aparece en su *Hegel*. La exposición de Hegel y Schopenhauer que sigue se debe en gran medida al libro de Kaufmann.

drado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. Les pido que tengan el teorema en la cabeza, porque, *si* Hegel tenía razón, entonces siguiendo, como veremos, a Schopenhauer, podemos ilustrar este razonamiento con la prueba típica euclidiana del teorema de Pitágoras. (Los comentarios entre corchetes en los párrafos citados, aquí y en el resto de los lugares del libro, son míos).

> La defectuosidad de este conocimiento en sentido propio afecta tanto al conocimiento mismo como a su materia en general [es decir, tanto a la *forma* en que lo sabemos como a *lo que*, por tanto, sabemos]. Por lo que al conocimiento se refiere, al principio no se da uno cuenta de la *necesidad* de la construcción. Esta necesidad [es decir, la construcción] no se deriva del concepto del teorema, sino que viene impuesta y hay que obedecer ciegamente al precepto de trazar precisamente estas líneas, cuando podrían trazarse infinidad de líneas distintas, sin saber nada más del asunto, aunque procediendo con la buena fe de creer que ello será adecuado a la ejecución de la demostración. La adecuación al fin perseguido se pondrá de manifiesto con posterioridad, lo que quiere decir que es puramente *externa*, porque sólo se revela *más tarde* en la demostración.
>
> Ésta sigue, por tanto, un camino que arranca desde un punto cualquiera, sin que sepamos qué relación guarda con el resultado que se ha de obtener. La marcha de la demostración asume estas determinaciones y relaciones y descarta otras, sin que sea posible darse cuenta de un modo inmediato de cuál es la necesidad a que responde esto, pues lo que rige este movimiento es un fin *externo*.
>
> La evidencia de este defectuoso conocimiento del que tanto se enorgullecen las matemáticas y del que se jacta también en contra de la filosofía, se basa exclusivamente en la pobreza de su fin y en el carácter defectuoso de su materia, siendo por tanto de un tipo que la filosofía debe desdeñar. Su fin o concepto es la magnitud. Es precisamente la relación inesencial, aconceptual.[3] Aquí, el movimiento del saber opera en la superficie, no afecta a la cosa misma, no afecta a la esencia o al concepto y no es, por ello mismo, un concebir.[4]

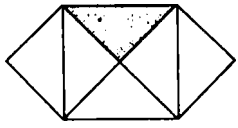
3. Kaufmann explica: «Las diferencias cuantitativas, en oposición a las cualitativas, no conciernen a la esencia de una cosa: tan pronto como lo hacen, decimos que la diferencia no es solamente cuantitativa». Kaufmann, *Hegel*, pág. 423.

4. *Ibid.*, pág. 420.

2

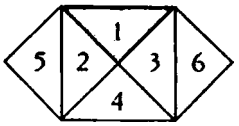
Como sugiere Walter Kaufmann, un párrafo de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer permite una comparación con lo que Hegel dice aquí y lo ilumina.[5] Schopenhauer se queja de las matemáticas convencionales de la misma forma en que lo hizo Hegel, pero nos ayuda a comprender aquello de lo que se quejaba Hegel al pretender añadir, para el caso del teorema de Pitágoras, lo que Hegel decía que le faltaba a las matemáticas convencionales.

> Que lo que Euclides demostró es como él lo demostró, tenemos que concederlo obligados por el principio de contradicción; pero no nos hizo ver *por qué* es como es. Lo cual produce un efecto desconcertante como el que produciría un juego de manos y de hecho la mayor parte de las demostraciones de Euclides son de esa naturaleza; casi siempre la verdad penetra por la puerta de atrás. [...] A menudo, como sucede en el teorema de Pitágoras, se trazan líneas sin que sepamos por qué; luego averiguamos que eran lazos dispuestos para coger desprevenido y arrancar el asentimiento del estudioso, el cual tiene que conceder con asombro *lo que en su esencia interior le es incomprensible*, tanto que puede estudiar de principio a fin todo el Euclides sin formarse un juicio propio de las leyes de las relaciones espaciales y obteniendo sólo algunos resultados de ellas aprendidos de memoria. Este conocimiento verdaderamente empírico y nada científico se parece al médico que conoce la enfermedad y los medios para curarla, pero no la relación de ambos. [...] Que esto es así lo demuestra efectivamente Euclides. El por qué es lo que no nos explica. Igualmente el teorema de Pitágoras nos hace conocer una *qualitas occulta* del triángulo rectángulo; la demostración de Euclides, coja y artificiosa, nos abandona en el por qué, mientras que la figura sencilla y conocida que se adjunta nos proporciona en una primera ojeada una intuición más adecuada que aquella prueba:



Podemos recuperar la intuición que Schopenhauer considera que proporciona su diagrama al numerar sus partes como sigue:

5. *Ibid.*, págs. 421, 423.



La siguiente prueba, creo, habría satisfecho a Schopenhauer:

1 es un triángulo rectángulo.
1 + 2 + 3 + 4 = el cuadrado de su hipotenusa.
5 + 2 + 3 + 6 = la suma de los cuadrados de los catetos.
Se puede *demostrar* que 1 + 4 = 5 + 6.
Por tanto, se puede *demostrar* que 1 + 2 + 3 + 4 = 5 + 2 + 3 + 6.
Por tanto, se puede *demostrar* que el teorema de Pitágoras es cierto.

(Por supuesto, esta demostración se aplica a sólo triángulos rectángulos isósceles, pero Schopenhauer añade, bastante heroicamente: «En el caso de lados desiguales, también puede ser posible conseguir tal convicción intuitiva; de hecho esto debe ser así en el caso de toda posible verdad geométrica aunque sólo sea porque su descubrimiento siempre se inspiró por tal necesidad intuitiva y la prueba se meditó a fondo sólo después».)

En las pruebas que Hegel y Schopenhauer encuentran inadecuadas, no hay ninguna premisa falsa ni ilegitimidad alguna en la deducción de la conclusión. El geómetra indudablemente prueba lo que se propone probar. Y Schopenhauer reconoce que él mismo no puede disimular el enfado que le produce el éxito del geómetra. Schopenhauer está enfadado porque, según cree, sigue siendo un misterio *por qué* lo que se muestra ser cierto resulta ser cierto. Nunca *demostramos* su necesidad en la propia proposición probada, del modo que Schopenhauer cree que lo hacemos una vez que tenemos delante su diagrama. Y por esto las matemáticas representan un mal modelo para que sea emulado por la filosofía. Estas matemáticas no proporcionan *intuición*, ni *investigan* la verdad que proporcionan. Las pruebas no explicadas de la geometría euclidiana son un mal modelo para la filosofía porque en la filosofía —como insisten Hegel y Schopenhauer— necesitamos que se nos muestre no sólo *que* sino *por qué* la verdad demostrable es verdad y eso no todas las demostraciones lo hacen. El estatus *fundamental* de la filosofía, dentro de la arquitectura del conocimiento, impone esta exigencia a sus filósofos.

Podemos denominar a esta exigencia la exigencia de una (completa) *comprensibilidad*. Se trata de la exigencia de que nos situemos en una con-

dición cognitiva en la que todo esté claro. Y para Hegel, y de hecho para Schopenhauer, esto significa algo *más*: significa que necesitamos ver cómo la respuesta yace en el interior de la pregunta, cómo la solución surge del problema. Cada paso que nos acerque hacia la solución debe relacionarse de forma natural con el paso anterior, siendo el primer paso la exposición del propio problema. De ahí el énfasis de Hegel y de Schopenhauer sobre el carácter insatisfactoriamente *externo* de la aproximación de Euclides: es un ingeniero que aplica un esquema de diseño independiente, no una comadrona que derive una solución desde dentro del mismo problema. El defecto en la prueba de Euclides es, como dice Hegel, que «la construcción [...] no proviene del concepto del teorema».

Ahora bien, cuando digo que para Hegel se exige este algo *más*, digo «más» porque no se tiene por qué estar de acuerdo con Hegel en que la exigencia de comprensibilidad implique que la solución deba verse como un desarrollo del problema. Se podría argumentar que Platón y Descartes insistían en la comprensibilidad sin darle ese particular giro dialéctico. Pero si uno piensa, como hizo Hegel, que el pensamiento es algo intrínsecamente en desarrollo, que progresa metiéndose en dificultades que provocan una recuperación endógena, entonces es natural que la exigencia para la comprensibilidad tomase esta forma —es decir, la forma de una insistencia en que la respuesta sea vista como algo evidente, en que se distinga directamente de la pregunta, cuando la pregunta se expone de forma especialmente clara—. Así que, en el caso del teorema de Pitágoras, la respuesta sobre la relación entre los cuadrados puede obtenerse de la pregunta cuando la pregunta se plantea en la lúcida forma en que Schopenhauer lo hizo.

3

La distinción entre las pruebas que son y las que no son totalmente comprensibles *puede* que posea la profundidad que Hegel percibió en ella. Quizá sean tan sólo ciertas formas de familiaridad o ciertos límites en la inteligencia lo que establece la diferencia entre encontrar una prueba comprensible o no encontrarla. Quizá *todas* las pruebas sean comprensibles para una mente suficientemente poderosa. No puedo exponer esa cuestión aquí. En lugar de eso, déjenme resumir este preámbulo a mi debate de la metáfora obstétrica en el marxismo apuntando tres tesis que se presentan cada una con una fuerza mayor en lo que respecta a los problemas y sus soluciones (con «soluciones» quiero decir las soluciones completamente satis-

factorias): la tercera tesis supone la segunda y la segunda supone la primera. El interés actual de estas tesis es que, como veremos, tienen *no sólo* lecturas teóricas que encajan con la crítica hegeliana de los límites de las matemáticas convencionales, *sino también* lecturas políticas que encajan con la crítica marxista de los límites del socialismo utópico.

1. Si hay una solución a un (auténtico) problema, entonces se encontrará si y (sólo) cuando el problema se presente bajo su forma totalmente desarrollada.
2. Siempre hay una solución a un (auténtico) problema (pero [según 1] se encontrará si y [sólo] cuando el problema se presente bajo su forma totalmente desarrollada).
3. La conclusión del desarrollo de un (auténtico) problema, y sólo eso, proporciona su solución. Su solución es la consumación del completo desarrollo del problema.

Ahora bien, como he dicho, esta doctrina —la de que el desarrollo completo de un problema produce su solución— tiene lecturas teóricas y políticas. Esto es porque podemos entender «el *desarrollo* de un problema» *bien* como el desarrollo de su exposición *o bien* como el desarrollo no sólo de su exposición sino del problema en sí, del objeto problemático o de la situación en el mundo. En el primer caso el problema se resuelve cuando su *formulación* se consuma; en el segundo, cuando el problema *en sí* se consuma, cuando alcanza su punto más alto. (Podría pensarse que el idealismo de Hegel predispone a esta distinción entre el desarrollo de un problema y el desarrollo de su formulación; pero, sea como fuere, *nosotros* podemos hacer la distinción indicada.)

La lectura política de las tres tesis habla del «desarrollo de un problema» como del desarrollo de una situación problemática: en este caso, una situación social. Consideren, por ejemplo, el problema planteado por el capitalismo, tal como Marx y Engels lo concibieron: para describirlo de forma sencilla, el problema del enorme poder de producción unido a una pobreza generalizada. A medida que ese problema se hace más profundo, su solución se va aproximando y ello debido a que el problema se ha ido haciendo más profundo.

Así, en su lectura política, la tesis 1 explica por qué los socialistas utópicos no tienen una solución lógica para el problema social: no está aún lo suficientemente desarrollado para que sea perceptible una solución. Y la tesis 2 pasa a tranquilizarnos de que, ahora que el problema se ha agudizado,

debe existir una solución para él. Finalmente, la tesis 3 añade que la solución deseada vendrá como resultado del propio desarrollo del problema: la revolución proletaria que trae la solución es el desarrollo del problema, el desarrollo de las contradicciones del propio capitalismo. (La tesis 3 añade a la 2 el motivo de que la solución se desarrolla *dentro* del problema, cuando el desarrollo total del que también habla la 2 ha llegado a completarse.) La tesis 3 es también el fundamento de la crítica marxista a los socialistas utópicos, que piensan que encontrarán una solución al problema social dándole la espalda a la sociedad existente y buscando una forma social superior, en lugar de estudiar el problema social actual en profundidad. Todo lo que tienen que conseguir los teóricos socialistas es hacer más explícita la tarea a la que se enfrenta el proletariado. De tal forma leemos esto en el párrafo final de *Del socialismo utópico al socialismo científico* de Engels: «Lograr este acto de emancipación universal es la misión histórica del proletariado moderno. Comprender completamente las condiciones históricas y con ello la verdadera naturaleza de este acto, dar a la clase proletaria ahora oprimida un conocimiento completo de las condiciones y del significado del acto trascendental que se está a punto de lograr, ésta es la tarea de la expresión teórica del movimiento obrero, del socialismo científico».[6] El «acto trascendental» que el proletariado está a punto de lograr es el acto revolucionario que resuelve el problema histórico. La revolución es la solución del problema.

Fíjense que la 2 y la 3 son, en sus lecturas sociales, doctrinas increíblemente optimistas. Poco puede haber más optimista que la 3 con respecto a los métodos de cambio social efectuado. La estructura de este optimismo se relaciona como sigue con la estructura del optimismo engelsiano que se dio en la proposición *r* en la Conferencia 3, sección 13. La proposición *r* habla de un período en el que surgen las ideas críticas —es decir, en el que hay un problema social—. La tesis 3 nos dice que las soluciones vienen como consecuencia del desarrollo completo de un problema: la solución proviene *de* una estructura problemática completamente desarrollada, que, en el caso que trata *r*, es una forma de producción. Así que la 3 facilita la doctrina general que ilustra *r*.

De aquí se deduce que la pretensión central en el canto que el marxismo hace del supuesto cientifismo de su política —es decir, que su política extrae las soluciones de los problemas en desarrollo— proviene de una idea hegeliana que pocos podrían considerar ahora como conforme a las exigencias de una ciencia rigurosa. Y observen lo fuerte que es esta pretensión cen-

6. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, pág. 87.

trial. El socialismo científico no ofrece ideales ni valores al proletariado. Lo que hacen los comunistas (véase la segunda frase del párrafo de Engels citado arriba) es simplemente decirle lo que es, decirle al proletariado cómo es.

Ahora quiero indicar lo sólidamente incardinada que estaba esta doctrina obstétrica en el marxismo clásico.

4

Comienzo con la carta del 10 de noviembre de 1837, que Marx escribió a su padre en Trier cuando tenía diecinueve años, después de haber pasado algo más de un año estudiando Derecho en Berlín.

En esta carta Marx informa de un progreso turbulento que ha sufrido. Ha dejado atrás un estado de desarrollo personal en el que «creía que existía una completa oposición entre lo que es y lo que debe ser» y ahora se encuentra a sí mismo en un punto en donde ve más armonía entre lo que es y lo que debe ser. Marx resume su nuevo punto de vista en esta frase: «Si los dioses habían morado antes *por encima* de la tierra, se han convertido *ahora* en su centro».[7]

La carta es fascinante en parte porque, un poco psicóticamente, Marx asocia el idealismo que acaba de abandonar —un idealismo que negaba el mundo— con el intenso y especial anhelo con que había echado de menos a su novia, Jenny, que permaneció en Trier cuando Marx partió hacia Berlín.[8] Aquí está parte de su analogía entre su amor por Jenny, a quien sentía como alguien (no es una frase de Marx) «fuera de este mundo», y su amor por los ideales que rechazaban el mundo: «Mi cielo y mi arte se convirtieron en un Más Allá tan distante como mi amor. Todo lo real empezó a disolverse y así perdió su finitud, traté de resolver el presente, el sentimiento se expresó sin moderación ni forma, nada era natural, todo estaba hecho de naderías. Creía que existía una completa oposición entre lo que es y lo que debe ser».[9]

Luego continúa asociando la dualidad del idealismo ahora rechazado con lo que llama «la forma no científica del dogmatismo matemático, don-

7. Marx, carta a su padre, 10 de noviembre de 1837, en *Karl Marx: Selected Writings*, pág. 8.

8. Marx termina su carta como sigue: «Por favor, entrega mi amor a mi querida y maravillosa Jenny. Ya he leído su carta una docena de veces y todavía encuentro nuevos placeres. Es en conjunto, incluido su estilo, la carta más bella que pueda imaginar escrita por una mujer», *ibid.*, pág. 9.

9. *Ibid.*, pág. 6.

de uno gira alrededor de un sujeto, razonando hacia atrás y hacia delante, sin dejar que se despliegue su propio contenido rico y vivo, [que] impedía cualquier *atisbo* de la verdad».[10]

Así que Marx imita aquí el menosprecio de Hegel por la dualidad de las matemáticas convencionales, la dualidad entre el problema por una parte y, por otra, su solución extraída desde fuera. Y con ello reaparece el contraste deseado, un contraste en el que el problema «[despliega] su propio contenido rico y vivo», por eso se disuelve y, por tanto, se resuelve a sí mismo.

El texto continúa:

> El matemático construye y prueba el triángulo, pero permanece como una pura abstracción en el espacio y ya no se desarrolla más; tienes que ponerlo junto a otra cosa y entonces adopta otras posiciones y es la yuxtaposición de estas cosas diferentes la que le da diferentes relaciones y verdades. Considerando que en la expresión práctica del mundo viviente de las ideas, que incluye la ley, el Estado, la naturaleza y toda la filosofía, el objeto en sí debe estudiarse en su propio desarrollo, no se deben introducir las divisiones arbitrarias [tras la moda de lo que Hegel llama *Verstand*, el Entendimiento] y es la proporción [la esencia racional] del objeto en sí la que se debe desarrollar a partir de sus contradicciones internas y encontrar la unidad dentro de sí misma.[11]

Es en virtud de este cambio de actitud por lo que «los dioses» ya no moran «sobre la tierra», sino que «se convierten en su centro», lo cual es tanto como decir que Marx ha «dejado atrás el idealismo [...] de Kant y Fichte y [va] a buscar la idea en lo propiamente real», como hizo Hegel.[12] Ahora también Marx busca la solución en el problema.

Obsérvese que Marx aplica esta doctrina de endogenia radical —este principio de que las soluciones crecen desde dentro y surgen de los problemas— a toda materia «*viviente*». (No aplica la doctrina a las matemáticas convencionales, pero eso es porque éstas no están vivas.) Unos pocos años después, en 1842, la aplica expresamente a los problemas *políticos* y a sus

10. *Ibid.*, págs. 6-7.

11. *Ibid.*, pág. 7.

12. *Ibid.*, pág. 8. El lector puede sorprenderse de que la perspectiva de Hegel se contraponga aquí con la de un idealista. Pero el «idealismo» de Kant y de Fichte radica, aquí, en la independencia y la autoridad superior de lo ideal sobre lo real, lo cual contradice el idealismo hegeliano que no reconoce ninguna realidad independiente de la idea y, por tanto, a diferencia de Kant y Fichte, no hay ni debe haber oposición.

soluciones, aunque todavía no es un marx*ista* que piensa en esos problemas y en sus soluciones en términos materialistas. Así, Marx escribe en un artículo titulado «La cuestión de la centralización» (*Rheinische Zeitung*, 17 de mayo de 1842): «Es el destino de una pregunta actual el que formular la *pregunta*, y no la propia *respuesta*, constituya la mayor dificultad. La verdadera crítica, por tanto, analiza no las respuestas sino las preguntas. Al igual que la solución de una cuestión algebraica se encuentra en el momento en que se plantea el problema en su forma más pura y más definida,[13] cualquier pregunta queda contestada en el momento en que se convierte en una pregunta *actual*. La mismísima historia del mundo sólo tiene un método: contestar y resolver las viejas preguntas a través de unas nuevas».[14]

El que una pregunta sea *actual* significa que está completamente desarrollada: lo opuesto a la actualidad es la potencialidad.

Un año más tarde, en 1843, escribió un par de cartas muy importantes a Arnold Ruge, un camarada radical —es decir, una persona que creía en la democracia, la libertad de expresión y otras reformas liberales, pero que no era, igual que el propio Marx, un socialista a conciencia—. En estas cartas, Marx continúa pensando en la reforma social como fundamentalmente la reforma de la conciencia y la tarea del reformador social es entendida obstétricamente: debe ayudar al nacimiento de la nueva conciencia desde el seno de la vieja.

> Las dificultades internas [es decir, «las dificultades dentro de nuestro movimiento de reforma»] casi parecen ser más grandes que las externas [es decir, «las dificultades planteadas por nuestros enemigos»]. Pues incluso aunque no haya dudas sobre el «¿qué?» [es decir, el problema actual], reina la mayor de las confusiones sobre el «¿hacia dónde?» [es decir, la solución]. No se trata sólo de que se haya desencadenado entre los reformadores una anarquía general. Todos y cada uno tendrán que reconocer que no tienen una idea exacta de lo que debería suceder. Sin embargo, ésa es la ventaja de la nueva línea, que no anticipamos el mundo de forma dogmática, sino que deseamos descubrir el nuevo mundo criticando el antiguo [...]

13. No puedo estar seguro, pero creo que esta frase representa no una exoneración tardía de las matemáticas, sino una invocación de las matemáticas «schopenhauerianas» heterodoxas.

14. Marx, «The Centralization Question», en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, págs. 106-107. Observen lo rápido que va en la última parte del texto el movimiento desde la reconstrucción teórica de la doctrina hasta la histórico-política en relación con los problemas planteados arriba en la sección 3.

Según nuestro punto de vista, debemos hacer que el viejo mundo salga a la luz del día y darle al nuevo mundo una forma positiva. En la medida que estos acontecimientos den a la humanidad que piensa más tiempo para recuperar la propia compostura y a la humanidad que sufre más tiempo para reunirse en torno a sí misma, tanto más perfecto será el nacimiento del producto que el presente lleva en su seno [...][15]

No nos enfrentamos al mundo con un principio doctrinario diciendo: «Aquí está la verdad, ¡arrodíllense!». Es algo al margen de los propios principios del mundo el que desarrollemos para él nuevos principios. No le decimos: «Detén tus batallas, son algo estúpido. Queremos ofrecerte los auténticos eslóganes de la batalla». Sólo le mostramos aquello por lo que estamos luchando de hecho y darse cuenta de esto es algo que debe hacer por sí mismo por más que no desee hacerlo.

La reforma de la conciencia consiste solamente en dejar que el mundo perciba su propia conciencia por el simple expediente de hacerle despertar del sueño en el que se encuentra, consiste en explicarle sus propias acciones. Nuestro único y gran propósito consiste en plantear las cuestiones religiosas y políticas de una forma autoconsciente y humana [...][16]

Así que nuestro grito de guerra debe ser la reforma de la conciencia no por medio de dogmas sino a través del análisis de la conciencia mítica que no es transparente a sí misma, ya aparezca en su forma religiosa o política. Entonces se hará evidente que el mundo ha acariciado durante mucho tiempo un sueño; un sueño del que sólo necesita cobrar conciencia para que pueda hacerlo realidad. Estará claro que el problema no es el gran abismo que media entre los pensamientos del pasado y los del futuro, sino la realización de los pensamientos del pasado. Finalmente, estará claro que la humanidad no está comenzando una nueva empresa, sino que, ahora conscientemente, lleva a cabo la antigua empresa que se había propuesto.

Así que podemos resumir la tendencia de nuestro periódico en una palabra: autoconocimiento (es decir, filosofía crítica) de nuestra época, de sus luchas y deseos. Ésta es una tarea para el mundo y para nosotros. Sólo puede ser el resultado de unir las fuerzas. Lo que está en juego es una confesión, nada más. Para perdonar sus pecados, la humanidad sólo necesita describirlos tal como son.[17]

15. Marx, carta a Arnold Ruge, mayo de 1843, en *Karl Marx: Selected Writings*, pág. 36.

16. El final del párrafo dice así: «como es también el caso en la crítica de la religión de Feuerbach». El paralelismo estructural entre el mensaje de este párrafo de su carta a Ruge (junto con el siguiente) y el cambio de Marx sobre Feuerbach se expone más adelante, en la Conferencia 5, sección 1.

17. Marx, carta a Ruge, septiembre de 1843, págs. 37-38.

La tesis hegeliana de que la solución a un problema proviene de su completo desarrollo, como dije más arriba en la sección 3, puede interpretarse como la aplicación al desarrollo de la *formulación* del problema y como la aplicación al desarrollo del problema en sí. Los textos que acabo de citar muestran que estas dos interpretaciones de la tesis hegeliana pueden unirse dentro del punto de vista obstétrico, pues es la comadrona política la que, en palabras de «La cuestión de la centralización», «expresa el problema en su forma más pura y más definida». Es la comadrona política la que, en las palabras que aparecen en la carta de septiembre a Ruge, «muestra al mundo aquello por lo que estamos luchando en realidad». A medida que avanza «el autoconocimiento», a medida que se consuma la formulación del problema, la comadrona lleva el problema mismo a su término.[18] Pero es posible que la comadrona haga tal cosa sólo cuando el desarrollo autónomo del problema ha alcanzado su penúltima etapa —es decir, cuando el embarazo sea completo.

Ahora bien, en alguna medida resulta algo sorprendente aplicar la doctrina hegeliana sobre los problemas teóricos a problemas sociales y políticos, *por más que* uno piense, como Marx hizo en sus momentos de exaltación juvenil ya citados, que la conciencia social está en el centro del cambio histórico. Pero es seguramente más sorprendente incluso continuar por esta senda cuando se ha trasladado el lugar del desarrollo histórico de la política desde la conciencia a una política centrada en las formas de producción y en su transformación revolucionaria. Más aún, después de que Marx haya llevado a cabo de forma irreversible ese cambio, nos lo encontramos en *La ideología alemana* diciendo lo siguiente: «El comunismo no es para nosotros un *estado de cosas* que deba establecerse o un *ideal* al que la propia realidad tenga que ajustarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que acaba por superar el estado actual de las cosas».[19]

Y la cuestión no es, por supuesto, que el movimiento se guíe por *otro* ideal distinto al del comunismo, sino más bien que no *necesita* un ideal, una

18. Comparen este rasgo de «La cuestión judía» de Marx, que fue escrito en el otoño de 1843: «La formulación de una cuestión es su solución. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a la cuestión judía», *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, pág. 218.

19. Marx y Engels, *The German Ideology*, pág. 47 (trad. cast.: *La ideología alemana*, 2 vols., Barcelona, Laia, 1987). *La ideología alemana* también anuncia la frase en el prefacio de 1859 que he colocado al lado del obstetrismo de Engels como lo encontramos en *Socialism: Utopian and Scientific* (véase la Conferencia 3, secciones 13 y 14) y que dentro de poco tendré la ocasión de citar en profundidad. Pues Marx dice que, si la conciencia «se contradice con las relaciones existentes, esto sólo puede ocurrir porque las relaciones sociales existentes se contradicen con las fuerzas de producción existentes» (pág. 43).

inspiración supraterrenal, un Dios «por encima de la tierra»,[20] como tampoco cualquier otra pregunta requiere una respuesta que provenga de más allá de la misma pregunta. Una pregunta alcanza su respuesta cuando está correctamente formulada; desarrolla su respuesta en la medida que se desarrolla a sí misma. De forma similar, aquello por lo que el movimiento reemplaza el estado presente de las cosas, un estado que ese movimiento «supera», sólo depende de la conclusión de su movimiento. «Supera» es *aufhebt*,[21] la palabra hegeliana para la transición dialéctica, una palabra que literalmente significa «eleva», pero que en Hegel significa «transforma y completa, eleva a una forma superior». El movimiento «supera», en este sentido concreto, el estado actual de las cosas, pero no *aniquila* el estado actual de las cosas: se alza a partir de lo que está creciendo dentro de él.

Hay, y se notará más adelante, una hermosa ambigüedad aquí en la palabra «movimiento» (*Bewegung*), que puede denotar tanto un movimiento o proceso en la historia *como* un movimiento en el sentido político organizado. El movimiento político nada a favor de la corriente y es, por tanto, parte de la corriente. Nos movemos con la historia y esto se equipara aquí al pensar en un problema por medio de su conclusión. Y Marx llama al comunismo movimiento *real* (*wirkliche*) porque, según cree, es un movimiento dentro de la propia realidad, no una realidad que provenga desde fuera. La tarea del socialista científico revolucionario es sencillamente convertirse en parte de ese movimiento dentro del mundo, conectarlo con la realidad cambiante, que es la forma de producción que se autotransforma. Adoptando y adaptando un eslogan de la Norteamérica de la década de 1960: el trabajo de cada uno de los revolucionarios es ayudar a conseguir la evolución.[22]

Marx presentó su teoría de la historia de un modo sistemático sólo en un lugar: en el prefacio de su libro *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. La metáfora obstétrica está grabada a fuego en esa presentación. En un fragmento del texto que cité en la Conferencia 3, sección 14, Marx insiste en que la conciencia de los grupos rivales durante los períodos de transformación social «debe [...] explicarse [...] desde las contradicciones de la vida material, desde el conflicto existente entre las fuerzas pro-

20. Véase el segundo párrafo de esta sección.

21. El original alemán del texto citado dice lo siguiente: «Der Komunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen Komunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt» (*Die deutsche Ideologie*, pág. 35).

22. Véase, además, la sección 5 más adelante.

ductivas sociales y las relaciones de producción» —una insistencia que está a tono con las proposiciones *p* y *q* en la Conferencia 3, sección 13—. Marx continúa diciendo:

> Ningún orden social perece nunca antes de que todas las fuerzas productivas a las que deja espacio en su interior se hayan desarrollado completamente y las nuevas relaciones de producción nunca aparecen antes de que las condiciones materiales de su existencia hayan madurado en el *seno* de la antigua sociedad. Por consiguiente, la humanidad siempre se ocupa sólo de aquellos problemas que puede resolver; aún más, considerando el asunto más de cerca, siempre encontraremos que el problema mismo surge sólo cuando las condiciones materiales para su solución ya existen o al menos están en proceso de formación.[23]

Se deduce de estas afirmaciones[24] que, siempre que un orden social ha agotado su evolución y ha agotado lo que tiene que ofrecer a la humanidad por medio del incremento de su poder productivo, entonces, con una maravillosa sincronización, surge un nuevo orden disponible para reemplazar el orden agotado y para llevar el progreso un paso más allá y, además, se encontrará el nuevo orden dentro de la propia sociedad caduca: esta confianza confirma la proposición *r* de Engels (véase Conferencia 3, sección 13).

Y así llegamos al feliz resultado de que, en una frase de *El capital*, «el problema y los medios para su solución surgen de forma simultánea».[25] La solución al problema social —igual que la solución a los problemas conceptuales, como Hegel la concibió— *no puede* provenir de fuera y siempre se *encontrará* dentro, *siempre y cuando* la cosa haya quebrado verdaderamente.

El proyecto utópico es, por tanto, tan *imposible* como *innecesario*. Es imposible reconstruir la sociedad siguiendo un diseño que viene de fuera y

23. Marx, Prefacio a *A Contribution to the Critique of Political Economy*, págs. 12-13; la cursiva es mía, la traducción está corregida. Comparen la Introducción a *A Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right*: «Las necesidades de las naciones son [...] la última razón para su satisfacción» (pág. 45).

24. Como se muestra en Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, págs. 172-174.

25. Marx, *El capital*, vol. 1, pág. 182 (trad. cast.: *El capital I*, Barcelona, Folio, 1997). El contexto y el contenido de la frase son completamente distintos a los del párrafo similar del Prefacio de 1859, pero la estructura de pensamiento es parecida. Y el contenido de pensamiento de la declaración del Prefacio de 1859 se hace eco en algún lugar del volumen 1 de *El capital* (pág. 619), cuando Marx dice que «el desarrollo de las contradicciones de cualquier forma histórica de producción es la única forma histórica en la que pueden desaparecer y después ser reconstruidas sobre una nueva base».

es innecesario buscar cualquier otro diseño, ya que una sociedad en quiebra está ella misma en proceso de reconstrucción. Es obstetricia lo que se necesita, no ingeniería.[26]

Lo que hace del socialismo marxista un planteamiento realista, según Marx y Engels, es que, en palabras de Engels, «se trata nada más que del reflejo en el pensamiento de este conflicto [es decir, las contradicciones capitalistas] de carácter fáctico»: «Los métodos para deshacerse de las incongruencias [en el orden social existente] que han salido a la luz deben estar también presentes, en una condición más o menos desarrollada, dentro de los propios modos de producción que han cambiado [...] El socialismo moderno no es más que el reflejo, en el pensamiento, de este conflicto [capitalista] de carácter fáctico; su reflejo ideal en las mentes, en primer lugar, de la clase que lo sufre directamente, la clase trabajadora».[27]

El socialismo moderno es el reflejo ideal de un conflicto, *en primer lugar*, dice Engels, en las mentes de los trabajadores; pero *después*, podemos añadir, ese reflejo lo perfeccionan sus representantes teóricos. El socialismo moderno, el socialismo de Marx y Engels es, por tanto, un reflejo que sabe que él mismo es un reflejo.

Esto significa que hay dos momentos sucesivos en la elevación a conciencia de la propia realidad. El primero, su manifestación en el movimiento obrero; el segundo, su manifestación en la concreción política de ese movimiento bajo una forma organizada. El segundo y el primer momento los menciona Marx, respectivamente, cuando de la Primera Internacional dice que «no ha sido incubada por una secta o una teoría. Es el desarrollo espontáneo del movimiento obrero, él mismo descendiente de las tendencias naturales e irrefrenables de la sociedad moderna».[28]

Así que, por una parte, «la clase trabajadora no tiene ideales que realizar, sino que simplemente deja libres los elementos de la nueva sociedad, esos

26. Comparen el *Grundrisse*, de acuerdo con el cual la solución se encontrará en la realidad capitalista y, si no es perceptible ahí, no se encontrará nunca: «El capitalismo despliega una gran cantidad de formas antitéticas de unidad social, cuyo carácter antitético no puede abolirse nunca a través de una metamorfosis silenciosa. Por otra parte, si no lo encontrásemos oculto en la sociedad de la misma forma en que lo están las condiciones materiales de producción y las relaciones correspondientes de los requisitos previos de intercambio para una sociedad sin clases, entonces todos los intentos por explorarlo serían quijotescos» (pág. 159).

27. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, págs. 46, 48. La primera parte de este extracto se citó arriba en la Conferencia 3, sección 13.

28. Marx, «Report to the Brussels Congress» (1868) en *The First International and After*, pág. 99 (trad. cast.: *La Primera Internacional*, Madrid, Fundamentos, 1977).

elementos de los que la vieja sociedad burguesa y en crisis está preñada»,[29] y, por otra parte, puesto que los trabajadores no inventan los ideales, los representantes teóricos simplemente toman y perfeccionan la posición que los trabajadores han adoptado en respuesta a la realidad a medida que ésta se desarrolla, de tal forma que ese «comunismo ahora ya no significa la invención, por medio de la imaginación, de una sociedad ideal tan perfecta como sea posible, sino una nueva percepción de la naturaleza, de las condiciones y de los subsiguientes propósitos generales de la lucha librada por el proletariado».[30]

Finalizo este desfile de textos con un párrafo del ensayo *La revolución rusa* de Rosa Luxemburg, del año 1918, en la que usa la distinción marxista entre el socialismo utópico y el científico para criticar los diseños *étatistes* de

29. Marx, *The Civil War in France*, pág. 545 (trad. cast.: *La guerra civil en Francia*, Madrid, Aguilera, 1976). Al decir que «la clase trabajadora no tiene ideales que llevar a cabo», Marx, por supuesto, no quiso decir, absurdamente, que no tengan propósitos o fines, sino solamente que aquellos *propósitos* o *fines* no estaban inspirados por un *ideal* suprahistórica o transhistóricamente válido. Habiendo citado el párrafo de *The Civil War in France* que finaliza con la frase reproducida arriba, Steven Lukes escribe perspicazmente lo siguiente:

«Resulta interesante que, en un borrador de la misma obra, *La guerra civil en Francia*, Marx observara que los socialistas utópicos estaban "describiendo claramente la meta del movimiento social, la supresión del sistema de salarios con todas sus condiciones económicas de clase"; pero ellos "intentaron compensar las condiciones históricas del movimiento a través de fantásticas descripciones y planes de una nueva sociedad en cuya propaganda vieron el verdadero significado de la salvación. Desde el mismo momento en que el movimiento de la clase trabajadora se convirtió en real, las utopías fantásticas se desvanecieron, no porque la clase trabajadora hubiera renunciado a la meta apuntada por estos utópicos, sino porque habían encontrado los verdaderos medios para realizarlas, y en su lugar llegó una percepción real de las condiciones históricas del movimiento y una fuerza de organización militar de la clase trabajadora cada vez más unida. Pero las dos últimas metas del movimiento proclamadas por los utópicos son las dos últimas metas proclamadas por la Revolución de París y por la Internacional. Sólo los medios son diferentes y las condiciones reales del movimiento ya no se nublan con fábulas utópicas"», Lukes, *Marxism and morality*, pág. 8; citando a Marx, el primer borrador de *The Civil War in France*, en *Marx-Engels: Gesamtausgabe* (Berlín, Dietz, 1978), vol. 1, pág. 22.

30. Engels, *On the History of the Communist League*, pág. 345. Comparen a Engels con Paul Lafargue, 11 de agosto de 1884: «Marx protestaría contra el "ideal social y político" de la economía que le atribuyes. Cuando se es un "hombre de ciencia", no se tiene un ideal, se desarrollan resultados científicos y, cuando se es además un hombre de partido, se lucha por ponerlos en práctica. Pero, cuando se tiene un ideal, no se puede ser un hombre de ciencia, pues se empieza con ideas preconcebidas [*on a un parti pris d'advance*]» (pág. 235). Estoy en deuda por esta referencia con el ensayo inédito de Daniel Goldstick «Objectivity and Moral Commitment in the World-View of Marx and Engels».

Lenin y Trotsky. Lo que dice en el párrafo es absolutamente optimista, pero no más que los párrafos de los escritos de Marx y Engels que presentamos anteriormente: «La Historia [...] —igual que la naturaleza orgánica de la que, en último término, forma parte— tiene la buena costumbre de producir siempre junto con cualquier necesidad social real los medios para su satisfacción, junto con la tarea simultáneamente la solución».[31]

5

La visión evolucionista del movimiento hacia el socialismo que propugnaba el marxismo tiene una consecuencia interesante con respecto a la actitud marxista hacia la reforma social.[32] Los marxistas están preparados para trabajar a favor del cambio *dentro* del capitalismo porque pueden ver ese cambio como parte de la autotransformación del capitalismo hacia el socialismo. Dado que los utópicos carecen del concepto de autotransformación capitalista, no son capaces de ver la reforma desde este punto de vista y a menudo no ven ningún valor en ella o bien la consideran contraproducente.

Este aspecto puede ilustrarse con esas sectas de un profundo contenido utópico (hay algunas en Gran Bretaña) que desprecian todo cambio en el interior del capitalismo (como puedan ser las luchas eficaces por salarios más elevados y mejores condiciones de trabajo) *porque* se trata (solamente) de un cambio dentro del capitalismo. Marx tal vez se estaba refiriendo a esas sectas cuando dijo, en *Miseria de la filosofía*, que «los socialistas [utópicos] quieren que los trabajadores abandonen la vieja sociedad, que los mejores sean capaces de entrar en la nueva sociedad que han preparado para ellos con tanta previsión».[33]

Y Engels hizo una afirmación similar en su brillante trabajo de juventud *La situación de la clase obrera en Inglaterra* cuando afirmaba lo siguiente:

> Los socialistas son completamente dóciles y pacíficos, aceptan el orden existente, malo como es, hasta el punto de rechazar todos los demás métodos

31. Luxemburg, «The Russian Revolution», en *«The Russian Revolution» and «Leninism or Marxism?»*, pág. 70 (trad. cast.: *La revolución rusa*, Barcelona, Anagrama, 1975). Para un debate en profundidad de este texto, véase abajo la sección 8.

32. Esta sección ahora es (creo) bastante mejor de lo que habría sido si no hubiese tenido que luchar con la excelente crítica de una versión anterior de ella de Elizabeth Kiss.

33. Marx, *The Poverty of Philosophy*, pág. 193.

> salvo el de ganarse a la opinión pública. No obstante, son tan dogmáticos que el éxito de ese método es para ellos [...] completamente inútil [...] No admiten el desarrollo histórico y desean arrastrar a la nación al comunismo de forma inmediata, de la noche a la mañana, y no como resultado de una inevitable marcha en su desarrollo político hasta el punto en que esta transición se convirtiera no sólo en posible sino en necesaria.[34]

Desde luego, Marx y Engels percibieron el peligro que para la causa suponía una perspectiva política que se *limitara* miopemente a la reforma. Marx previno contra tal reformismo, en el sentido literal del término, en su discurso de 1865 «Precios, salarios y ganancias»:

> La clase trabajadora no debe exagerar ante sí misma el trabajo final de estas luchas diarias. No deben olvidar que están luchando con los efectos, pero no con las causas de estos efectos [...], que están aplicando paliativos, no curando la enfermedad. No deben, por tanto, quedar absorbidos por estas inevitables luchas de guerrillas [...] En lugar del lema *conservador* «Un salario justo por un trabajo justo» deben escribir en sus pancartas la consigna *revolucionaria* «Abolición del sistema de salarios».[35]

Pero, no obstante, «Precios, salarios y ganancias» fue escrito como un ataque al punto de vista del «ciudadano Weston» que decía que la batalla para elevar los salarios era inútil. Marx se opuso no a las transformaciones parciales del capitalismo, alguna de las cuales (por ejemplo, la ley de las diez horas) describió como «una victoria de la economía política del trabajo sobre la economía política de la propiedad»,[36] sino a una actividad política *que se limitara* a una «guerra contra los efectos del sistema existente, en lugar de intentar *simultáneamente* cambiarlo».[37] Sin embargo, el objetivo limitado de «luchas de guerrillas» era «inevitable».

Los movimientos de reforma que carecieran de una dimensión revolucionaria eran peligrosos porque llevaban al proletariado por el mal camino. Pero de ahí no se deriva que hubiera que desentenderse de los éxitos a la

34. Engels, *The Condition of the Working-Class in England in 1844*, págs. 236-237 (trad. cast.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Gijón, Júcar, 1979).

35. Marx, «Wages, Price and Profit», en *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 1, pág. 446 (trad. cast.: *Salario, precio y ganancia*, Madrid, Aguilera, 1977).

36. Véase Marx, «Inaugural Address of the Working Men's International Association», en *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 1, pág. 383.

37. «Wages, Price and Profit» pág. 447; la cursiva es mía.

hora de lograr reformas humanizadoras por miedo a que esas reformas pacificasen al proletariado. No soy capaz de pensar en ningún texto en el que Marx o Engels afirmen este repugnante punto de vista, con independencia de quien lo haya sostenido más tarde.

6

Recuerden (véase Conferencia 3, sección 12) lo que, según el marxismo, hace que sea posible un socialismo científico cuando de hecho el socialismo científico aparece y al mismo tiempo lo que asegura que el socialismo dominante de aquella época tenga que acabar siendo un socialismo de carácter científico: se trata de que el capitalismo ha alcanzado una situación tal que *no sólo* la sociedad resolverá los problemas creados por ella misma, sino *además* que serán perceptibles en el propio capitalismo los medios para producir esa sociedad. La perspectiva actual de que el socialismo acontezca no es el resultado de que se hayan descubierto los principios que lo garantizan sino más bien la consecuencia de que la revolución socialista sea sencillamente la consumación de lo que el capitalismo ha hecho de sí mismo, una consumación en la que el proletariado tiene un interés prioritario y que está en su mano llevar a cabo.

El socialismo utópico no surge de forma accidental. El capitalismo tiene que alcanzar un determinado estado de desarrollo para que las revelaciones del socialismo utópico sean posibles, un estado suficientemente avanzado para generar cierta clase de socialismo, pero en el que las limitaciones del socialismo utópico sean inevitables, dado que la etapa de desarrollo no era lo *suficientemente* avanzada como para generar el socialismo *científico*.[38]

Para Marx y Engels era inevitable, en dos sentidos, que el socialismo tuviera que ser utópico *antes* que científico.

Primero, sólo un socialismo utópico podría haber surgido en la *época* actual —es decir, dicho así en general, el primer tercio del siglo XIX— cuando de hecho surgió el socialismo utópico. Si tenía que haber algún socialismo en aquella época, estaba claro que sería uno de carácter utópico. Así que el socialismo tenía que ser utópico antes de ser científico en el sentido en que sólo un socialismo utópico podía aparecer antes de que, de hecho, hiciese su aparición el socialismo científico.

38. Véase la Conferencia 3, secciones 10 y 11.

Segundo —y ésta, estoy de acuerdo, es una sugerencia que interpreta más libremente a Marx y a Engels—, el socialismo científico tenía que tener un precursor utópico. Tenía que estar precedido del socialismo utópico porque (si se me permite hacer aquí un uso especial de un *dictum* marxista) el ser precede a la conciencia y *el socialismo científico es un socialismo surgido de la conciencia de sí mismo.*[39] Así que el socialismo utópico tuvo que llegar antes que el científico en el sentido del *orden* en el que aparecieron, con independencia de las épocas particulares en las que aparecieron cualquiera de los dos.

¿Era igualmente necesario que el socialismo utópico llegara a existir? No puedo citar ningún texto que tenga que ver decisivamente con esta pregunta, pero podría deducirse una respuesta afirmativa de la afirmación de que el socialismo científico tuvo que tener un precursor utópico, si a ello unimos la proposición, que Marx y Engels creían sin dudar, de que el socialismo científico tenía forzosamente que surgir, antes o después, cuando el capitalismo hubiera alcanzado un estado adecuado.

Si el socialismo científico es un socialismo que accede a la conciencia de sí mismo, también se trata de la historia que accede a la conciencia de sí misma. En sus *Manuscritos* de 1844, Marx describió el comunismo como «la solución del misterio [*das Rätsel*] de la historia [y que] se sabe a sí mismo como su solución».[40] Aquí está pensando en el comunismo más como una forma de sociedad que como un movimiento, pero pudo más tarde prepararse para decir lo mismo del movimiento comunista. Aunque la humanidad siempre ha hecho la historia, sólo con el advenimiento del movimiento comunista la humanidad hace la historia sabiendo que la está haciendo. Las concepciones de sí mismos que tenían los que antaño hacían la historia eran un extremo producto de una ilusión.

39. Concedo que este segundo razonamiento está interpretado de un modo más libre que el primero porque se podría también interpretar el darse cuenta de que el «ser precede a la conciencia», en este contexto, no en el sentido de que el socialismo científico tuviera un precursor utópico, sino en el sentido de que tuviera como precursor un movimiento —en vez de una doctrina— que no fuese consciente de su propio carácter (implícitamente) socialista.

Por todo eso, parece que Marx pensó que el socialismo científico es el socialismo utópico elevado a la conciencia de sí mismo, tanto si pensaba que necesitaba serlo como si no. Podemos inferir esto de la frase *in nuce* en la carta de Marx a Friedrich Sorge, que se cita arriba en la Conferencia 3, sección 11.

40. Marx, «1844 Manuscripts», en *Karl Marx: Early Writings*, pág. 155 (trad. cast.: «Manuscritos de 1844», en *Manuscritos de 1844*, Madrid, Alianza, 1987).

7

He atribuido cierta reflexividad a la autodescripción del socialismo científico: se trata, en el conocimiento que tiene de sí mismo, de un socialismo que, a diferencia del socialismo originario, comprende su propio carácter. Es un socialismo autoconsciente y equivale, por tanto, también al logro de la autoconciencia de la historia. Y esta reflexividad reproduce, de una forma en cierto modo transformada, un motivo de la filosofía de Hegel que no he mencionado hasta este momento.

Hegel enseña que el espíritu puede comprenderse a sí mismo mediante la comprensión de su propia historia y, además, que lo que le *permite* comprender su historia es el haber *sufrido* esa historia. *La fenomenología* de Hegel traza la génesis del espíritu en general para que el individuo que la lea pueda, a través de esa lectura, llegar a una comprensión de sí mismo. Cito la espléndida formulación que da Jon Elster de este elemento de la perspectiva hegeliana: «El proceso que permite al espíritu comprender su historia es idéntico a esa historia».[41] A medida que la conciencia se ensancha y se hace más profunda, también crece la capacidad para explicar su propia génesis y contenido.

En parte de forma análoga, la práctica del socialismo científico está gobernada por la comprensión que tiene de su lugar en la historia. Se conoce a sí mismo y lo que debe hacer porque comprende cuál es ese lugar y posee esa comprensión sólo porque la historia ya se ha desplegado suficientemente como para que la comprensión de la historia —y hasta la de los utópicos, que no pueden comprenderse a sí mismos— sea posible.

Para Hegel, la ciencia del espíritu no puede existir hasta que el espíritu haya alcanzado un punto en el que pueda desarrollar esa ciencia y, por tanto, la ciencia del espíritu no será otra cosa que la exposición que hace el espíritu de cómo él mismo ha alcanzado ese punto. Para el socialismo científico, la ciencia de la sociedad y la historia no pueden existir hasta que la historia haya alcanzado un estado tal en el que dicha ciencia sea posible y en ese momento la ciencia, si no otra cosa, al menos y desde un punto de vista crucial, supondría una exposición de cómo se ha alcanzado ese estado.

Para el socialismo utópico, la teoría se desarrolla con independencia del mundo y la práctica es el intento por parte del sujeto (pensado como contrapuesto al mundo) de hacer del mundo una realidad conforme con las exi-

41. Elster, *Logic and Society*, pág. 92, nº 21 (trad. cast.: *Lógica y sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1994).

gencias de la teoría. De este modo es como el socialismo utópico entiende de forma inadecuada su propia teoría y práctica porque ignora su propio carácter mundano, porque no comprende de dónde viene este movimiento y hacia dónde va. Para el socialismo científico, al contrario, la teoría se desarrolla desde dentro del propio mundo y la práctica que este socialismo anima es, por tanto, parte de la autotransformación del mundo. Según esto, en la concepción socialista científica de la relación que une el mundo, la teoría y la práctica, no existe el problema, o no al menos exactamente el mismo problema, de lograr que el mundo se pliegue a las exigencias de la teoría.

En el uso que se hace del término en *La ideología alemana*, un grupo de ideas puede considerarse ideología no *solamente* porque sean falsas o *incluso* porque su falsedad se explique en razón del servicio que presta al interés de una clase. Un grupo de ideas es ideología *sólo si* aquellos que tienen las ideas unen a ellas un falso relato de *por qué* tienen esas ideas y de cómo se relacionan con la realidad las ideas que tienen. Es constitutivo de la ideología el que los que están presos de ella piensen que lo que creen lo creen por razones puramente intelectuales y no en razón de los desarrollos sociales en los que están inmersos[42] y, en consecuencia, creen que ideas que no se derivan *del* desarrollo social pueden dirigir *el* desarrollo social: adoptan la actitud de ingenieros, de profesores de historia y no de comadronas. De ahí se sigue que es precisamente eso mismo que hace utópicos a los socialistas utópicos lo que los hace ser también ideólogos, en el sentido de *La ideología alemana*,[43] y que aquello que hace del socialismo marxista una ciencia le protege de hacer de él (en ese sentido despectivo) una ideología.

42. Para una excelente y sucinta exposición de este tema, véase Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1, pág. 154 (trad. cast.: *Las principales corrientes del marxismo*, vol. 1, *Los fundadores*, Madrid, Alianza).

43. Véase Marx y Engels, *The German Ideology*, págs. 63-64. Y comparen la carta de Engels a Franz Mehring, 14 de julio de 1893: «La ideología es un proceso que de hecho el presunto pensador trae a conciencia, pero es un tipo de conciencia errónea. Las fuerzas motrices reales que le mueven permanecen desconocidas para el pensador; de no ser así dejaría de ser simplemente un proceso ideológico. De ahí que imagine fuerzas motrices falsas o ilusorias. Puesto que es un proceso racional, el pensador deriva tanto su forma como su contenido del puro razonamiento o bien suyo o bien de sus predecesores. Trabaja exclusivamente con material pensado, que acepta sin examinar como algo producido por el razonamiento, y no investiga más para encontrar una fuente más remota independiente de la razón; de hecho este asunto no tiene nada de especial para él porque, como toda acción está mediada por el pensamiento, parece estar basado en último lugar en el pensamiento», Engels en *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Correspondence*, pág. 434; y comparen la de Engels a Conrad Schmidt, 27 de octubre de 1890, *ibid.*, pág. 400.

No todas las doctrinas necesitan hacerse o tener una idea de sí mismas, una suerte de subdoctrina sobre cómo y por qué la doctrina de la que ella misma es una subdoctrina llega a aparecer. Que el marxismo posea tal doctrina es un hecho significativo, puesto que se requiere una subdoctrina para defender al marxismo de la acusación de que es, también él, una ideología. En la concepción que da de sí mismo, el marxismo *no* se presenta como una ideología porque es consciente de su propio origen mundano y puede proclamar que él mismo es un producto del mundo sin que ello afecte a sus pretensiones de verdad porque es la voz del proletariado y la situación histórica del proletariado lo libra de la necesidad de ilusiones. El proletariado es la clase que por primera vez en la historia puede aspirar a desempeñar un papel histórico universal sin arrastrar consigo un manto de mentiras. Puede hacerlo porque no necesita proporcionar ilusiones para ganar aliados. A diferencia de las clases feudales y capitalistas, no necesita aliados, ya que es, tanto por su naturaleza como por el número de miembros que pertenecen a ella, la clase universal, la representante de la humanidad como tal.[44]

La (sub)doctrina que el marxismo concibió sobre sí mismo fue un motivo de orgullo epistémico y una suerte de protección contra las dificultades a las que se enfrentan las creencias que beben de fuentes no racionales del tipo de las que discutimos antes en la Conferencia 1.

8

La concepción obstétrica de la práctica política es manifiestamente falsa. Da igual que las creencias sobre la historia que la hicieron posible fueran aceptables o no hace más de cien años: hoy día nadie podría defender tales creencias.

Una forma de ver por qué esa concepción obstétrica es falsa y al mismo tiempo qué hizo posible que los marxistas confiaran en ella es comparar la primera y la segunda mitad de una larga frase de Rosa Luxemburg (la segunda mitad de la frase se citó más arriba, al final de la sección 4). Echemos un vistazo a toda la frase (he puesto en cursiva la palabra que separa las dos mitades de la frase mediante la introducción de una oración subordinada):

44. Véase Cohen, «The Workers and the Word: Why Marx Had the Right to Think He Was Right», especialmente págs. 381-387, donde se desarrollan otros argumentos atribuibles a Marx para la conclusión de que el proletariado carece de ilusión.

> El sistema socialista de la sociedad sólo debería ser, y sólo puede ser, un producto histórico, nacido de la escuela de sus propias experiencias, nacido en el curso de su realización, como resultado de los desarrollos de la historia viviente, *la cual* —igual que la naturaleza orgánica de la que, en último término, forma parte— tiene la buena costumbre de producir siempre junto con cualquier necesidad social real los medios para su satisfacción, junto con la tarea simultáneamente la solución.

La primera mitad de la frase es cierta, es interesante y dice algo importante. Luxemburg probablemente pensó que la segunda mitad, que es mucho más atrevida y que, a diferencia de la primera mitad, defiende la doctrina obstétrica, se deduce de (o reafirma) lo que se dijo en la primera. Pero uno puede creer, contra toda la doctrina utópica, que el socialismo sólo puede lograrse mediante una intervención en la historia que sea sensible tanto a la propia historia como a lo que esa historia ha traído aparejado —es decir, se puede asentir a la primera parte de la frase de Luxemburg— y resistirse firmemente a la certeza que se ofrece en su segunda parte. Y ésta es una certeza a la que, tras la triste historia del siglo xx, ya no podemos aspirar y que es, además, peligroso que reclamemos.

Pues no sólo considero que la concepción obstétrica es falsa, sino también que esa perspectiva ha hecho mucho daño. Si en política ustedes piensan en términos obstétricos, se arriesgan a suponer que lo que Lenin llamó «el análisis concreto de una situación concreta»[45] les revelará, de una forma completamente transparente, cuál debe ser la intervención política que han de desarrollar, de tal manera que no tengan que esperar y, por tanto, no tengan que enfrentarse a las incertidumbres y a las difíciles elecciones con las que una política responsable debe luchar.

Se puede objetar que es necesaria una reconstrucción vulgar de la doctrina obstétrica para inferir de ahí que la política práctica es una tarea sencilla. Después de todo, la tarea específica que Marx señala a la política socialista —una tarea que cae plenamente dentro de la metáfora obstétrica— es la de «acortar y disminuir los dolores del parto»[46] de la llegada de una nue-

45. En una comunicación del 12 de junio de 1920, Lenin criticó al líder comunista húngaro Béla Kun por «evadir absolutamente lo más importante, aquello que constituye la verdadera esencia, la verdadera alma del marxismo: un análisis concreto de una situación concreta». Lenin, *Collected Works*, vol. 31, pág. 166 (trad. cast.: *Obras completas*, 40 vols., Tres Cantos, Akal, 1976-1978).

46. Marx, *El capital*, vol. 1, pág. 92. Comparen *ibid.*, pág. 916: «La fuerza es la comadrona de toda vieja sociedad que está embarazada de una nueva».

va sociedad, y ésa podría ser una operación muy difícil e importante. Se podrá creer, *de acuerdo con* la doctrina obstétrica, que de hecho ahora nos encontramos en una época de transición hacia el socialismo, una época cuyos dolores de parto han resultado mucho más prolongados y horribles de lo necesario debido a las poco sabias opciones políticas que tomaron los comunistas en Rusia y Alemania durante el primer tercio del siglo XX. Se podría decir que la doctrina obstétrica es coherente con el típico énfasis en torno a la dificultad de la labor política y, por tanto, no justifica una actitud displicente hacia la política; pero podría también pensarse que los ejemplos que inspiran ese pensamiento muestran hasta qué punto la doctrina obstétrica *fomenta* una actitud displicente, incluso aunque no la justifique. Si ustedes creen estar *seguros* de que están obligados a dar con una respuesta, no es difícil que piensen que ya la han conseguido.

Y tanto si la doctrina obstétrica justifica y/o fomenta una atención poco sensible y circunspecta hacia los problemas de la *estrategia* socialista como si no lo hace, el problema de *cómo* acabar con el capitalismo parece justificar desde luego cierto desinterés culpable con respecto a *lo que* uno está intentando lograr, a la cuestión de la concepción socialista. En el texto que precede al párrafo del que está sacada la frase de Luxemburg citada más arriba, la autora critica a aquellos que ven la invención del socialismo como la aplicación de una receta concebida de antemano.[47] Desde luego, y en razón de la verdad que hay que conceder a la primera parte de la frase de Luxemburg, es verdad que no se deben escribir recetas inflexibles que ignoren los posibles límites que pueda tener la cocina en la que se ha de preparar la

47. «La asunción tácita que subraya la teoría de Lenin y Trotsky de la dictadura es ésta: que la transformación socialista es una fórmula prefabricada que reposa ya acabada en el bolsillo de un partido revolucionario, que necesita sólo que se lleve a cabo enérgicamente en la práctica. Éste no es, desafortunadamente —o quizá afortunadamente— el caso. Lejos de ser una suma de prescripciones prefabricadas que sólo tienen que aplicarse, la realización práctica del socialismo como sistema económico, social y jurídico es algo que está oculto en las brumas del futuro. Lo que poseemos en nuestro programa no son más que unos pocos indicadores que señalan la dirección general en la que buscar las medidas necesarias, y las indicaciones en ese punto son principalmente de carácter negativo. Así, sabemos más o menos lo que debemos eliminar al principio para liberar el camino hacia una economía socialista. Pero, cuando se trata de tomar miles de medidas concretas y prácticas, grandes y pequeñas, que son necesarias para introducir los principios socialistas en la economía, la ley y todas las relaciones sociales, no hay ninguna llave en ningún programa o libro de texto de cualquier partido socialista. Esto no es un fallo sino más bien lo que hace superior al socialismo científico sobre las variedades utópicas», Luxemburg, «The Russian Revolution», en *«The Russian Revolution» and «Leninism or marxism?»*, pág. 70.

comida. Sin embargo, uno debe escribir recetas y, por tanto, debe rechazar la perspectiva obstétrica (según la cual el bebé es lo que es, no lo que la comadrona decide que sea, de tal forma —para mezclar las metáforas— que las comadronas de hecho no escriben las recetas para futuras cocinas).[48] La historia del fracaso socialista muestra que los socialistas sí que necesitan escribir recetas, y no sólo, como sugiere esa misma historia, para saber lo que hacer con el poder, sino también para atraer a las masas, que creen, de modo muy razonable, que más vale lo malo conocido. A menos que escribamos recetas para futuras cocinas, no hay razón para pensar que tendremos la comida que nos gusta. Así que, si no nos gusta el calor de la cocina en la que estamos, nosotros (es decir, aquellos de nosotros que sigamos siendo socialistas) deberemos escribir recetas para las futuras cocinas.[49]

9

En la Conferencia 5, examinaré el aforismo de Marx de que «la religión es el opio del pueblo». Veremos que la frase del opio puede entenderse dentro de los términos de la metáfora obstétrica.

La Conferencia 5 termina con una consideración sobre la invocación que hace Marx a que el proletariado actúe y eso preparará el terreno para la Conferencia 6, en la que muestro que la concepción marxista clásica del proletariado (ya) no es sostenible, de modo que, sea lo que fuere aquello que se quería decir al llamar al marxismo socialismo *científico*, hoy ya no puede aspirar a tal designación sin transformarse a sí mismo de un modo radical. Los aspectos particulares que hacen que la doctrina clásica sea falsa suponen que necesitamos salir del espacio obstétrico, pero sin que ello suponga, por supuesto, entrar en el espacio utópico en todos y cada uno de los sentidos. Tenemos que trabajar con las fuerzas sociales, aunque tal vez no siempre en la dirección en la que esas fuerzas están dispuestas a ir. Tenemos que guiarnos sólo por la primera mitad de esa sobrecargada frase de Rosa Luxemburg.

48. Aludo aquí a la actitud despectiva de Marx hacia «las recetas escritas [...] para las tiendas de cocina del futuro», *El capital*, vol. 1, pág. 99.

49. De ahí la gran importancia política de obras como *A Future for Socialism*, de John Roemer (trad. cast.: *Un futuro para el socialismo*, Barcelona, Crítica, 1995).

Conferencia 5

EL OPIO DEL PUEBLO
Dios en Hegel, Feuerbach y Marx

Sin el mundo, Dios no es Dios.

G. W. F. Hegel,
Lecciones sobre filosofía de la religión

1

De acuerdo con un malentendido extendido, por más que comprensible, de lo que Marx quiso decir cuando habló de que la religión era el opio del pueblo, se cree erróneamente que lo que dijo es algo así como que los sacerdotes inventan la religión para acallar a las masas que sufren y, por tanto, que son potencialmente rebeldes. Y la tergiversación de la frase del opio se agrava cuando el tergiversador añade que a los sacerdotes los nombran las clases gobernantes para que lleven adelante la citada misión analgésica.

Ahora bien, creo que esta tergiversación de la frase del opio expresa un malentendido *natural* porque es la lectura natural de la frase del opio que se obtiene cuando la frase se considera en términos literales. Pero el contexto en el que la frase aparece muestra que Marx no afirmaba que los sacerdotes inventaran la religión. Déjenme mostrarles el párrafo del que forma parte la frase del opio. Colegirán, basándose en el párrafo que precede a la frase del opio, que los sacerdotes (en un sentido significativo) no inventan la religión. Es, más bien, la gente la que crea la religión que acaba por ser su opio:

> La miseria *religiosa* es a la vez la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el *opio* del pueblo.
>
> Se necesita la abolición de la religión entendida como felicidad *ilusoria* del pueblo para que pueda darse su felicidad *real*. La exigencia de renunciar a las ilusiones sobre su condición es la *exigencia de renunciar a una condición que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por

> tanto, en germen *la crítica del valle de lágrimas*, cuyo halo lo constituye la religión.[1]

Así que la gente necesita la religión. La necesita porque habita en un valle de lágrimas. Y son ellos quienes crean la religión, para que les sirva a sus necesidades. La religión es *su* suspiro. También puede ser bueno para las clases dirigentes el que el pueblo sea religioso, pero no es eso lo que dice este texto en particular. En cuanto a los sacerdotes, no se excluye el que jueguen un papel importante al *mantener* la creencia religiosa, pero su función es secundaria en la *creación* de la religión por parte del pueblo. La criatura oprimida está dispuesta a suspirar y el sacerdote proporciona a la criatura un lenguaje en que hacerlo. Si ustedes llaman religión al lenguaje en el que expresan su dolor, entonces, efectivamente, no puede ser la gente la que crea ese lenguaje. Pero, si llaman religión a aquello que el lenguaje religioso expresa —y lo fundamental aquí es, en último término, lo que se expresa, no el lenguaje en que se expresa—, entonces es la gente la que crea la religión.

Ahora bien, esto nos lleva de nuevo a la metáfora obstétrica. Recuerden las cartas de Marx de mayo y septiembre de 1843 a Arnold Ruge,[2] que fueron redactadas sólo algunos meses antes del texto del opio.[3] Marx decía en estas cartas a Ruge que, para salvar al mundo, «sólo le mostramos aquello contra lo que estamos luchando de hecho». Motivamos al pueblo y le hacemos explícito aquello que ellos mismos están diciendo:

> No nos enfrentamos al mundo con un principio doctrinario diciendo: «Aquí está la verdad, ¡arrodíllense!». No le decimos: «Detén tus batallas, son algo estúpido. Queremos ofrecerte los auténticos eslóganes de la batalla».
>
> La reforma de la conciencia consiste solamente en dejar que el mundo perciba su propia conciencia por el simple expediente de hacerle despertar del sueño en el que se encuentra, consiste en explicarle sus propias acciones.
>
> Así que nuestro grito de guerra debe ser la reforma de la conciencia no por medio de dogmas sino a través del análisis de la conciencia mítica que no es transparente a sí misma, ya aparezca en su forma religiosa o política. Entonces se hará evidente que el mundo ha acariciado durante mucho tiempo un sueño, un sueño del que sólo necesita cobrar conciencia para que pueda hacerlo realidad.

1. Karl Marx, Introducción a *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, pág. 42.

2. Véase la Conferencia 4, sección 4.

3. La Introducción (véase nota 1) fue escrita a finales de 1843 y principios de 1844 y se publicó en 1844 en el *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

La religión es el sueño de un mundo mejor que vendrá cuando el pueblo se dé cuenta de lo que es la religión. Mostramos a la criatura oprimida lo que significan sus suspiros y entonces y como consecuencia de ello se producirá la revolución. La abolición de la religión trae consigo la liberación humana. La religión es la exigencia para, la promesa de y el obstáculo a esa liberación.

El malentendido generalizado de la frase del opio es un malentendido natural porque la frase como tal carece del motivo dialéctico presente en la frase que la precede, que dice (repetimos): «La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma». Esa frase muestra que, aunque la religión es de hecho el enemigo de la emancipación, es también la ruta a través de la que debe marchar la emancipación. La emancipación se produce no por el expediente de demostrar que la religión es falsa, sino en el momento en que revelamos cuál es la fuente de la religión en un mundo sin alma que necesita que esa alma regrese a él, un mundo que necesita ser humanizado. De acuerdo con esto, «la crítica de la religión acaba enseñándonos que el hombre es el ser más elevado para el hombre y, por tanto, acaba con el imperativo categórico de que se acabe con todas las relaciones en las que se ve al hombre como un ser envilecido, esclavizado, abandonado y despreciable».[4] Si «el mundo ha acariciado durante mucho tiempo un *sueño*», entonces la manera de convertir el sueño en realidad es acabar con esas relaciones degradantes.

Si tomamos la frase del opio en su contexto, vemos entonces que su mensaje no es reduccionista en sentido de reducir la espiritualidad a algo material. Si es reduccionista, lo es, en un sentido bastante diferente, en que reduce la forma espiritual independiente e ilusoria a una ausencia de espiritualidad en la vida material, a una necesidad (y carencia) de espíritu en lo material y no a lo material como tal.

Me gustaría volver a Hegel y a su crítico Ludwig Feuerbach, para trazar las fuentes de la concepción de Marx de la religión.

2

De hecho, iremos hacia atrás, más allá de Hegel, hasta el verdadero comienzo de la historia humana o, en cualquier caso, al principio de la historia de acuerdo con cierta teoría influyente de cómo empezó todo. Ésta

4. Marx, Introducción a *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, pág. 50.

es la teoría tal como la encontramos en los versículos 26 y 27 del capítulo 1 del Génesis:

> Dijo Dios: «Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, y démosle para que bajo su dominio estén los peces del mar, las aves del cielo, los ganados y todas las alimañas y toda sierpe que serpea sobre la tierra».
>
> Y Dios creó el hombre a imagen *suya*: a imagen de Dios le creó; varón y mujer los creó.

«Dios creó al hombre a imagen suya.» La frase es difícil de interpretar, pero seguramente significa al menos tres cosas. Primero, y bastante obvio, que Dios creó al hombre. Segundo, que no realizó una réplica perfecta de sí mismo al crear al hombre: la metáfora de la «imagen» transmite que el hombre no está a la par con Dios. Pero, tercero, la misma metáfora asegura que, a pesar de lo inadecuado que pueda ser, el hombre se parece a Dios de una forma u otra, que tiene *algún* rasgo de la naturaleza de Dios. Esta criatura lleva la marca de su creador en un aspecto en que ninguna otra criatura la tiene.

3

Si preguntamos por qué existe el mundo y por qué hay seres humanos, la respuesta de la Biblia es, hasta cierto punto, completamente clara: Dios los creó a ambos. Y fíjense que Dios no pudo crear al hombre sin crear también un mundo en donde estuviera el hombre, puesto que, siendo lo que es, el hombre no existiría sin un mundo donde ubicarse. Quizá un ángel podría *existir* sin un mundo. El hombre no.

4

Pero, si vamos más allá del asunto, percibimos cierto silencio. Es decir, tras habernos dicho que el hombre y el mundo existen porque Dios los creó, si ahora preguntamos *por qué* Dios los creó, el libro del Génesis no nos proporciona respuesta alguna. Y, si atribuimos a Dios la totalidad de capacidades habituales de poder, conocimiento, beatitud, etc. —es decir, si pensamos, como exige la tradición, que Dios es totalmente perfecto y completo—, entonces puede parecer un misterio por qué habría creado cosa alguna. ¿Por qué se molestó? ¿Qué motivo podría haber tenido?

Fíjense que este problema es independiente del problema del mal, un problema más famoso aún y del que hablaré en la Conferencia 7.[5] El problema del mal es el problema de por qué, si Dios es omnipotente y completamente bueno, el mundo que Él ha creado tiene incorporado en sí (al menos aparentemente) tanto mal. Ese problema tiene que ver con el *carácter* de la creación de Dios, *puesto* que es Dios quien crea el mundo; se da *por supuesto* que Dios lo creó —o al menos ésta es la hipótesis de la que se parte—. El problema que se nos plantea en este caso (un problema del todo diferente) es por qué Dios crearía cosa alguna, con independencia del carácter de esa creación.[6]

En los términos en que Hegel plantea la cuestión: «Si Dios es autosuficiente y no carece de nada, ¿cómo ha llegado a manifestarse en algo tan desigual a Él?»[7] Es decir, ¿cómo ha llegado a manifestarse Él mismo en algo que no es Dios, en lo que es completamente finito, en la naturaleza y en el hombre?

5

Algunos creyentes aceptan que la pregunta es difícil y responden diciendo que representa un misterio, uno de los muchos misterios irresolubles que uno debe aceptar al comprometerse con la teoría que estamos discutiendo. Las respuestas más interesantes (y, de hecho, interesantes por su mutua oposición) a esta pregunta son las que proporcionan Tomás de Aquino y Hegel.

6

Para Tomás de Aquino, Dios, entendido como un Dios trascendente y separado (trascendente en el sentido en que Dios trasciende su creación), es en realidad autosuficiente y no carece de nada y por eso no *necesita* crear nada. Pero, dice Tomás de Aquino —y aquí está influido por el neoplatonismo de Plotino—, el mundo y el hombre provienen de Dios en virtud de su naturaleza superabundante. El mundo es y fue una suerte de desbordamiento divino, no tanto parte de su propia naturaleza cuanto más bien una

5. Puesto que el debate tuvo una forma muy musical, no se puede reproducir en este libro.

6. La cuestión actual está muy relacionada con la cuestión planteada en la primera frase de *¿Qué es metafísica?*, de Martin Heidegger, que fue probablemente el filósofo más relevante que mostró simpatía por los nazis. Heidegger pregunta: «¿Por qué hay algo y no más bien nada?». Y el gran filósofo de Columbia Sidney Morgenbesser se ha imaginado a sí mismo respondiendo a Heidegger así: «Así que, si no hubiera nada, ¡te seguirías quejando!».

7. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, pág. 205, traducción ligeramente modificada.

emanación hacia fuera de ella misma. Una de las cosas que le sobran a Dios es amor y la existencia del mundo y del hombre son pruebas de su amor rebosante.

7

Hegel discrepa de Tomás de Aquino y cree que, aunque Dios es de hecho autosuficiente y no carece de nada, *no* sería autosuficiente si, como creía el Aquinate, trascendiese el mundo. Sería imperfecto sin su creación. Y ésta es la explicación de la creación: «sin el mundo», dice Hegel, «Dios no es Dios».[8] Dios llega a ser perfecto y, por eso, paradójicamente —puesto que Dios *es* perfecto, puesto que su naturaleza es perfecta— llega a *existir* sólo manifestándose él mismo en el mundo. La frase hegeliana «Sin el mundo, Dios no es Dios» identifica no una deficiencia de Dios, sino una deficiencia o algo incompleto en una *concepción* de Dios que omita la verdad, de cuño spinoziano, de que Dios es *toda* la realidad.[9]

Immanuel Kant formuló una antinomia en relación con la voluntad que puede ponerse en paralelo con cierta antinomia sobre la creación del mundo por parte de Dios y la solución que Hegel da a esta última antinomia es parecida a la que Kant proporciona a la primera.[10] La antinomia de libertad de Kant es como sigue: o bien tu acto no tiene causa, en cuyo caso es un accidente, o bien es causado, en cuyo caso no es libre; en cualquiera de los dos casos, tu acto manifiesta un ejercicio no inteligible de libertad. Kant supuestamente resuelve la antinomia a través de su afirmación de que las acciones inducidas por el reconocimiento de la ley moral son libres porque están causadas por nuestra propia naturaleza racional. La antinomia análoga sobre la creación de Dios es como sigue: o bien Dios no ha creado el mundo, en cuyo caso es accidental y arbitrario que haya uno, o bien Dios debe crear el mundo, en cuyo caso no es libre. La solución de Hegel es que Dios no es Dios a menos que cree el mundo y, puesto que está en su naturaleza hacerlo, no existe una falta de libertad al hacerlo.

El aspecto que señala Hegel *no* es que Dios cree para superar una deficiencia que de lo contrario tendría, sino que crea porque de lo contrario

8. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 1, pág. 200 (trad. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza, 1987).

9. Para una interesante disquisición de este tema hegeliano, con especial referencia a la creencia religiosa hindú, véase Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, págs. 607-608.

10. Estoy en deuda con Michael Rosen por este párrafo.

estaría incompleto, lo cual es imposible. Y lo que Dios crea es parte de sí mismo. Pues no puede haber por encima de él y además de él o, mejor, por debajo de él y en él y, por tanto, separada de Dios una realidad finita que no sea Dios; lo infinito estaría limitado si no incluyera lo finito. Como lord Gifford especificó en su testamento, Dios es «la Exclusiva Sustancia, el Único Ser, la Única Realidad y la Única Existencia».[11]

La historia de la reencarnación de Dios en Jesús es una representación simbólica de la (presunta) verdad que he estado exponiendo. De acuerdo con Hegel, la concepción judía de un Dios situado por encima de los hombres es una concepción primitiva. El advenimiento del cristianismo significa un gran progreso, puesto que conlleva la conciencia de que Dios, para *ser* Dios, debe expresarse en un mundo y en un mundo de hombres, de espíritus finitos. (Según Hegel, el cristianismo dice la verdad sobre las cosas en forma de imágenes y símbolos y es la tarea de la filosofía formular esa misma verdad en forma de conceptos. Hegel afirmó que su filosofía sólo *era* cristianismo expresado de forma filosófica.)

Dios no sólo no es completamente Dios, no sólo no es completamente real, sin un mundo, sino que el mundo en consecuencia es irreal, una mera apariencia, salvo en la medida que sea manifestación de Dios, y es un profundo error del judaísmo no darse cuenta de eso. La religión judía ignora que

> Dios, lo absolutamente infinito, no es algo fuera y al lado de lo cual hay *otros* seres. Todo lo que esté fuera de Dios, si lo separamos de él, carece de ser: en su aislamiento se convierte en un mero espectáculo o una apariencia, sin permanencia o esencia por sí mismo [...] Dios, lejos de ser *un* Ser, aunque sea el ser supremo, es *el* Ser [...] Si consideramos a Dios únicamente como la Esencia [es decir, con independencia de su manifestación en el mundo] y nada más, le conocemos sólo como el poder universal e irresistible; en otras palabras, como el Señor. Ahora bien, el miedo al Señor es, sin duda, el comienzo, pero *sólo* el comienzo, de la sabiduría. Mirar a Dios a la luz de esto, como el Señor, y el único Señor, es especialmente característico del judaísmo y del mahometanismo. El defecto de estas religiones reside en su escaso reconocimiento de lo finito, que, ya sea como cosas naturales o como fases finitas del

11. Véase la introducción de este libro. Lord Gifford proporcionó un interesante comentario sobre esa idea. Su hermano John informó: «Estudió y admiró a Spinoza aunque siempre negó que fuera panteísta, marcando la distinción: "Spinoza sostenía que todo era Dios. Yo mantengo que Dios es todo. Si tuviera que llamarme de alguna manera basándome en mi creencia, me haría llamar teopanista"», Jaki, *Lord Gifford and His Lectures*, pág. 98.

> espíritu, constituye la característica de las religiones paganas y (también por esa razón) politeístas para mantenerse intactas.[12]

Los paganos ven las cosas finitas como manifestación de lo divino, pero no como lo divino unitario. Entienden las distintas fuerzas naturales como los poderes de los diferentes dioses. Los judíos defienden el pensamiento de la unidad de lo divino; saben que sólo hay *un* Dios, pero no comprenden la idea de la manifestación de lo divino en el mundo. La doctrina cristiana de la reencarnación en el mundo de un solo Dios proporciona la idea de unidad divina y la de manifestación divina, uniendo en ese sentido verdades que sostienen paganos y judíos.[13]

8

Pero ¿por qué piensa Hegel que «sin el mundo, Dios no es Dios»? ¿Por qué está en la naturaleza de Dios crear un mundo? En cierto sentido, o eso al menos es lo que sugerí, es porque lo infinito debe incluir lo finito para no verse limitado por él. Pero hay otros sentidos en que cabe responder a esa pregunta.

En este punto debo decir algo sobre la concepción de Hegel de *Geist*, un término que en inglés se suele traducir como *mind* o *spirit* y en español como «espíritu». Hay varias formas de *Geist*. En su forma más común el *Geist* se encarna en un ser humano; cada uno de nosotros, por ejemplo, tiene un espíritu. Una segunda forma es el espíritu de una comunidad, su carácter nacional —y en ese sentido en virtud de cómo se haya educado un muchacho, por ejemplo, italiano, tendrá tipos de actitud, temperamento y disposición intelectual distintos de los que pueda tener, digamos, un navajo—. Y una tercera forma de *Geist* es el espíritu de Dios, que Hegel llamó el espíritu del mundo, al menos en la medida que el espíritu se relaciona con las obras del mundo.

12. Hegel, *Hegel's Logic*, pág. 164.

13. La necesidad absoluta de la encarnación es un aspecto de la verdad general según el cual «el único medio por el que la Esencia y el ser interior pueden verificarse [o hacerse verdad] es su aparición en la realidad exterior» (*ibid.*, pág. 164), que es el principio wittgensteniano tenido en cuenta en la doctrina de Dios de Hegel.

9

Hay, por supuesto, diferencias importantes entre estos tres tipos de espíritu, pero también hay características comunes. Y una característica común que a juicio de Hegel comparten todos esas nociones de espíritu es que es de interés prioritario para cualquier espíritu el disfrutar del conocimiento de sí mismo. Es la primacía de ese interés el que, como espero que veamos, explica a juicio de Hegel por qué pertenece a la naturaleza de Dios crear el mundo.

10

Procederé de esta forma: primero, explicaré por qué, según Hegel, un espíritu está interesado en el conocimiento de sí. Después mostraré cómo Dios, siendo un espíritu y, por tanto, teniendo ese interés lo satisface creando el mundo y el hombre. El segundo asunto, que está desarrollado abajo en las secciones 14-17, tiene mucho que ver con el primero, así que les pido por el momento que dejen a un lado la pregunta de por qué Dios creó el mundo y consideren conmigo sólo la primera pregunta, a saber, la de por qué un espíritu (y, por tanto, Dios) tiene un interés especial en alcanzar conciencia de sí mismo, según Hegel.

11

Una respuesta breve es que para Hegel el conocimiento de sí mismo es equivalente a la libertad, y ésa *es* una respuesta porque damos por supuesto que cualquier espíritu está interesado en la libertad. Pero ¿sobre qué base afirma Hegel esta equivalencia entre conciencia y libertad?

Aquí debemos considerar un texto difícil, quizá el texto más difícil que les pediré que examinen conmigo en estas conferencias. El texto proporciona la explicación que da Hegel de la identidad entre libertad y conocimiento de sí y, por tanto, muestra por qué los espíritus necesitan el conocimiento de sí, a partir de un supuesto verosímil, a saber, el de que necesitan la libertad. Leeré el texto y después reconstruiré su argumento, sin defender la fidelidad de la reconstrucción del texto. Después criticaré el argumento que he construido.

En el texto en cuestión, Hegel habla de cómo se define el espíritu. Es importante darse cuenta de que tanto para Hegel como para Aristóteles, la

definición apropiada de una cosa describe cómo es cuando se encuentra completamente desarrollada. Así que, cuando Hegel dice, aquí, lo que es el espíritu, podemos suponer que está diciendo lo que es el espíritu cuando está completamente desarrollado:

> El espíritu [...] puede definirse como aquello que tiene su centro en sí mismo. No tiene una unidad fuera de sí, sino que ya la ha encontrado; existe en sí y para sí mismo [...] El espíritu es existencia autocontenida (*bei-sich-selbst-sein*). Ahora bien, esto es exactamente la libertad. Pues, si soy dependiente, mi ser se refiere a alguna otra cosa que no soy yo; no puedo existir independientemente de algo externo. Por el contrario, soy libre cuando soy para mí mismo. Esta existencia autocontenida del espíritu no es más que la autoconciencia: la conciencia del propio ser de uno.[14]

12

Criticaré en ese texto el argumento de la identidad de la libertad y el conocimiento de sí mismo; pero, para adelantar nuestro conocimiento de Hegel, me gustaría en primer lugar potenciar el argumento tanto como pueda.

Lo voy a intentar de esa manera. En una palabra, el argumento es que tanto la libertad de conciencia como su autoconciencia son la presencia de sí y de nada más que de sí; ésa es la razón por la que la libertad y el conocimiento de sí son idénticos. Paso a paso, el argumento se razona como sigue:

1. Un espíritu es una conciencia.
2. La conciencia siempre lo es *de* una cosa o de otra.
3. La conciencia depende para su existencia de aquello de lo que es consciente. (Por 2.)

Ahora bien,

4. La conciencia es o bien conciencia de sí misma solamente o bien (también) de algo distinto de sí misma. (Por 2 y una verdad de lógica.)

14. Hegel, *The Philosophy of History*, Introducción, pág. 17 (trad. cast.: *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus, 1970).

5. La conciencia es libre de depender de algo distinto si y sólo si es consciente únicamente de sí misma. (Por 3 y 4.)

6. Un espíritu es libre si y sólo si es consciente únicamente de sí mismo (es decir, si y sólo si lo único de lo que es consciente es de sí mismo). (Por 1 y 5.)

La explicación. Un espíritu es algo que posee conciencia o conocimiento y algo a lo que también podemos referirnos como a *una* conciencia (premisa 1). Y otra premisa del argumento en el párrafo (premisa 2), que Hegel no manifiesta, pero que es verosímil, es que no existe la conciencia sin objeto: el conocimiento o la conciencia lo es siempre *de* una cosa o *de* otra. De esta premisa, 2, Hegel infiere la conclusión 3: que la conciencia depende para su existencia de estar relacionada con algo —es decir, de aquello de lo que es consciente—. Ahora bien, si, como dice la premisa 2, la conciencia debe ser consciente de algo, entonces se deduce por simple lógica que debe ser consciente o bien sólo de sí misma o bien (también) de algo distinto a la conciencia (conclusión 4). Y puesto que la conciencia depende para su existencia de aquello de lo que es consciente, no depende, si es sólo consciente de sí misma, de nada para su existencia, pero, si es consciente de alguna otra cosa, entonces depende de la otra cosa para su existencia. Pero entonces es libre, porque no depende de otro, si y sólo si (conclusión 5) es consciente de sí misma y de nada más que de sí misma. Entonces y sólo entonces dependerá únicamente de sí misma. De acuerdo con esto, llegamos a la conclusión de Hegel de que (véase 6) para que un espíritu sea libre, aquella relación sin la cual no existiría debe ser la que mantenga consigo mismo: el espíritu es libre cuando y sólo cuando es libre *de* lo que no es espíritu, cuando no se ve impedido por nada externo a sí.

Por eso mismo Hegel dice en su *Lógica*: «La libertad significa que la otra cosa con la que te relacionas es un segundo yo» y «Para que se dé la libertad es necesario que no sintamos la presencia de ninguna otra cosa que no seamos nosotros mismos».[15] O, de nuevo: «Nos convertimos en seres libres cuando nos enfrentamos no a un mundo absolutamente extraño, sino cuando dependemos del hecho de que somos nosotros mismos».[16] En la culminación de *La fenomenología* de Hegel, cuando el espíritu se da cuenta de que el mundo es su propia creación, hay libertad porque, finalmente, «la au-

15. Hegel, *Hegel's Logic*, pág. 39.
16. *Ibid.*, pág. 64.

toconciencia [...] se siente [...] como en casa consigo misma en su alteridad como tal».[17]

Hay varios errores en este argumento y quiero señalar dos de ellos. Primero, no es cierto que 3 se deduzca de 2; y 3 es, además, falso. Lo que puede ser cierto y lo que podía deducirse de 2 es que

3a. La conciencia depende para su existencia de ser consciente de algo.

La proposición 3a puede ser cierta, pero no implica la 3, que, a diferencia de la 3a, dice que la conciencia depende para su existencia de un dato *particular* (o varios) del que pudiera ser consciente. La conciencia carece de esa dependencia simplemente porque, sea lo que fuere aquello de lo que de hecho pudiera ser consciente, es también capaz de ser consciente de alguna otra cosa.

Pero el argumento tiene un segundo error que es independiente de aquél y este segundo error nos importa más, debido a nuestro interés en el movimiento que va de Hegel a Marx. Este otro error está en la inferencia de

17. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, pág. 780 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999). El tema se extiende por el pensamiento de Hegel. Algunos otros ejemplos:

«La sustancia del espíritu es la libertad —es decir, la ausencia de dependencia de Otro, la relación de sí mismo consigo mismo» (*Hegel's Philosophy of Mind*, pág. 15).

«En el pensamiento, soy libre porque no estoy en otro, sino que permanezco simple y sencillamente conmigo mismo y el objeto que para mí es mi realidad esencial es, en una unidad no dividida, mi ser para mí mismo» (*The Phenomenology of Mind*, pág. 243, traducción ligeramente modificada).

«En la fórmula yo = yo se enuncia el principio de Razón y Libertad. Libertad y Razón consisten en esto: que yo me eleve a mí mismo a la forma de yo = yo, que lo conozca todo como parte de mí, como "yo", que aprehenda cada objeto como un miembro del sistema de lo que yo mismo soy —en resumen, que tenga reunida en una y la misma conciencia a mí mismo y al mundo, que en el mundo me encuentre a mí mismo de nuevo y, a la inversa, en mi conciencia tenga aquello que existe, que posee objetividad» (*Hegel's Philosophy of Mind*, pág. 165).

«Cuando pienso en un objeto [*Gegenstand*], lo convierto en pensamiento y lo privo de su cualidad sensible; lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío. Pues sólo cuando pienso que estoy conmigo mismo [*bei mir*] y sólo al comprenderlo puedo penetrar en un objeto; entonces ya no permanece como opuesto a mí y lo he privado de esa cualidad suya propia que tiene por sí mismo como algo opuesto a mí. Igual que Adán le dice a Eva: "Eres carne de mi carne, sangre de mi sangre", el espíritu dice: "Esto es espíritu de mi espíritu y su carácter extraño ha desaparecido"» (*Elements of the Philosophy of Right*, pág. 35 [trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999]).

Hegel de 3 y 4 a 5, un error que se concentra en la palabra «depende». La noción de ser dependiente de algo para su existencia, como se muestra en la 3, debe ser la noción de dependencia *conceptual* (A depende de B en el sentido en que A no *se da*, no *vale* sin que se dé B). Es la atención al simple *concepto* de conciencia el que se supone nos garantiza la verdad de 2, de la que se deriva 3. La dependencia conceptual es, sin embargo, un asunto completamente diferente de la dependencia que algo tiene para su existencia en un sentido que implique la carencia de (independencia en un sentido que implique carencia de) libertad. De este modo, por ejemplo, la libertad del pintor no está comprometida por la dependencia que tiene de una superficie sobre la que pintar. No sería más libre sin dicha superficie; sencillamente no *sería pintor* (lo cual es una verdad conceptual, no una verdad sobre su libertad). No puede decir: si pudiera pintar sin superficie, ¡entonces sería libre! Según esto, incluso si prescindimos del primer error, debemos insistir en que 5 no se deduce de 3 y de 4. La proposición 5 se deduce de ellas sólo por la confusión en el significado de la palabra «dependencia». Lo que significa que *no* se deduce.

El ejemplo del pintor ilustra una puntualización que Marx realizó al reaccionar contra Hegel —la puntualización de que, lejos de que la presencia ante mí de una realidad completamente externa comprometa mi libertad, debe haber cierta realidad completamente externa para que sean posibles algunas de las prácticas centrales de libertad, tales como la transformación de la naturaleza por parte de los seres humanos—. Marx atacó el idealismo metafísico de la doctrina según la cual soy libre cuando no me enfrento a ninguna realidad que no sea yo mismo *y también* su consiguiente pasividad hacia la realidad externa, su actitud de que la libertad se alcanza a través del mero reconocimiento de lo que parece extraño como uno mismo. El materialismo de Marx, al menos en su primitiva forma antihegeliana, no consiste en la reducción de todo a materia, sino sólo en la existencia independiente de la materia, su existencia independiente del espíritu y del yo. Para Hegel, defender la existencia independiente de la materia es defender la falta de libertad del espíritu. De ahí que considere el empirismo,[18] según el cual el mundo es independiente del espíritu, como una autoesclavitud epistemológica: «Mientras [...] esta esfera sensible sea y continúe siendo un mero dato para el empirismo, tenemos una doctrina de servidum-

18. El materialismo al que se adscriben Marx y Engels en *The German Ideology* es casi idéntico al empirismo: «La premisas de las que partimos [...] pueden [...] verificarse de forma puramente empírica» (pág. 31).

bre».[19] El empirismo contradice la libertad de pensamiento, la doctrina de que «pensar significa que, en el otro, uno se encuentra con su propio yo».[20]

Se puede decir que para Hegel, como para los defensores de lo que se llama la libertad «negativa», eres libre cuando estás libre de toda constricción externa. Pero, para los defensores de la libertad negativa, llegas a ser libre cuando te deshaces de la constricción, mientras que, para Hegel, llegas a ser libre cuando te deshaces de su externalidad, cuando llegas a la idea de que lo que te obliga no es verdaderamente algo externo. La *auto*-obligación es coherente con la libertad y, por tanto, cuando el Estado se representa como una elaboración del espíritu y además como un producto que forma conmigo parte de una misma sustancia, entonces verme obligado por él no contradice mi libertad. Así pues, la tendencia totalitaria en Hegel puede desarrollarse a partir de la doctrina de que la-libertad-sólo-se-enfrenta-a-sí-misma. Esa doctrina no implica el totalitarismo,[21] pero hace posible una *forma* hegeliana de totalitarismo.

13

Comencé diciendo en la sección 11 que, dentro del pensamiento de Hegel, el espíritu tiene un especial interés en la autoconciencia porque la autoconciencia es libertad y que podemos dar por supuesto que un espíritu está interesado en la libertad. Si bien todo esto es verdad, es también potencialmente engañoso. Sugiere que el propósito fundamental del espíritu fuera la libertad, *entendida como algo opuesto a la autoconciencia*. Sería más apropiado decir que, según Hegel, lo que el espíritu exige es estar, como estaba, en completa posesión de sí y que su autoposesión es *a la vez* su autoconciencia *y* su libertad.

14

El párrafo presentado arriba en la sección 11 identifica la libertad y la autoconciencia. No dice cómo se puede lograr esa autoconciencia. La receta de Hegel para la obtención de esa autoconciencia nos preparará para la respuesta a esta pregunta: ¿por qué Dios creó el mundo?

19. Hegel, *Hegel's Logic*, pág. 64.

20. *Ibid.*, pág. 222.

21. No creo que Hegel fuera totalitario. Para declaraciones pertinentes a este asunto, véase Wood, *Hegel's Ethical Thought*, pág. 238.

Supongan que quieren saber cómo son ustedes. ¿Por dónde comienzan a buscar? Pueden intentar sentarse en su estudio y pensar un buen rato sobre ustedes mismos. Pero, si eso es todo lo que hacen, llegarán a saber muy poco, puesto que no habrá casi nada sobre lo que pensar, casi nada sobre lo que reflexionar. No serán capaces de pensar cómo son ustedes en relación con otras personas, puesto que estarán permanentemente en su estudio, sentados allí, sin relacionarse. No serán capaces de pensar en las cosas que han hecho y en las acciones que han llevado a cabo, ya que ambas cosas implican un compromiso con el mundo y ustedes han estado simplemente sentados en su estudio. Una actriz que quiera conocer su talento debe representar un papel en una obra de teatro y después meditar en torno a lo que ha hecho. Un general que quiera saber qué clase de soldado es debe luchar y después meditar lo que *él* ha realizado. Todos ellos deben manifestarse en el mundo y, tratando de comprender sus manifestaciones, se comprenderán a sí mismos. No hay otra forma. Como Hegel dice en la *Fenomenología*: «La conciencia debe actuar únicamente para que aquello que ella es intrínseca e implícitamente [es decir, potencialmente] pueda serlo explícitamente para sí [...] Por tanto, lo que ella es implícitamente es un conocimiento que obtiene de su realidad actual. De ahí que un individuo no pueda saber lo que es hasta que se haya hecho a sí mismo real a través de la acción».[22]

Ustedes no pueden conocerse a sí mismos sin objetivizarse a sí mismos —es decir, sin hacer de sí mismos un *objeto* de conocimiento.

15

Hemos estado hablando de espíritus individuales, pero Hegel también aplica esta idea a comunidades enteras, al espíritu de las naciones. Del mismo modo que, al acometer proyectos, soy capaz de percibir en ellos la naturaleza y los resultados de mi compromiso y, por tanto, aprendo sobre mí mismo, también las aspiraciones y los problemas de una comunidad Hegel las representa como ejemplos de su propia autoexploración. Hablando del espíritu de una nación dice que «en su trabajo se ocupa de hacerse a sí mismo objeto de su propia contemplación».[23] El espíritu de una sociedad se re-

22. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, pág. 422.

23. Hegel, *The Philosophy of History*, pág. 76. Comparen: «El propósito del espíritu es producirse a sí mismo, hacer de sí mismo su propio objeto y adquirir conocimiento de sí mis-

vela ante sí mismo en los fenómenos multiformes de la vida social. «Su religión, su política, su ética, su legislación e incluso su ciencia, su arte y su técnica, todo lleva su sello.»[24] El espíritu se «erige a sí mismo en un mundo objetivo que existe y persiste en una forma particular de culto religioso, costumbres, constitución y leyes políticas —en todo el complejo de sus instituciones—, en los acontecimientos y en las transacciones que componen su historia».[25] Así, Hegel une lo que pueden parecer expresiones dispares de una nación al discernir en cada una de ellas cierta concepción diferente que de sí misma tiene la nación y que aprende que la tiene por medio de la conciencia de sus autoexpresiones.

16

La idea de que el espíritu adquiera conciencia de sí expresándose él mismo en formas externas y reconociéndose luego en esas expresiones se aplica también a Dios y explica por qué Dios crea el mundo. Dios crea porque puede llegar a conocerse a sí mismo y, por tanto, a poseerse a sí mismo solamente en su creación. Para conocerse a sí mismo, Dios también debe crear y actuar. Crea el mundo y al hombre y actúa a través de los pueblos y en y a través de las comunidades que los pueblos componen.

17

De ahí se sigue que la adquisición de la autoconciencia por parte de los individuos y de las comunidades no es *paralela* a la adquisición de la autoconciencia por parte de Dios. Más bien, las comunidades y los individuos que las componen son los *únicos* vehículos de la ascensión que lleva a cabo Dios hasta la conciencia de sí mismo, de tal forma que Hegel puede escribir, en un extraordinario párrafo de su *Filosofía del espíritu*, que «Dios es Dios sólo en tanto que se conoce a sí mismo; su autoconocimiento es, además,

---

mo; de esta forma existe por sí mismo. Los objetos naturales no existen por ellos mismos; por esta razón no son libres» (*Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, pág. 48 [trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal: introducción*, Valencia, Universidad de Valencia, Servicio de Publicaciones, 1992]).

24. Hegel, *The Philosophy of History*, pág. 64.

25. *Ibid.*, pág. 74; véase también pág. 53.

una autoconciencia en el hombre y el conocimiento que tiene el hombre *de* Dios y que avanza hacia el autoconocimiento del hombre *en* Dios».[26] El párrafo afirma una cuádruple equivalencia entre:

el conocimiento de Dios por parte de Dios =
el conocimiento del hombre por parte de Dios =
el conocimiento de Dios por parte del hombre =
el conocimiento del hombre por parte del hombre.

Dios llega a conocerse a sí mismo en y a través del trabajo de los seres humanos en la historia. Tiene que haber una *historia* del mundo porque Dios no puede conocerse a sí mismo de forma inmediata; puede hacerlo sólo en etapas y sólo en los espíritus de los pueblos. Esas etapas abarcan la historia del mundo, que no es sino «la presentación del Espíritu en el proceso de elaboración del conocimiento de aquello que es ya potencialmente».[27]

18

Y es en este momento cuando debemos abandonar a Hegel. Haciendo una breve retrospectiva, recordemos la relación entre el hombre y Dios en su filosofía. Ciertamente el hombre es esencial para Dios. Pero también está claro que los seres humanos son secundarios para Dios. Los seres humanos existen únicamente porque Dios existe, no viceversa. Los seres humanos son la manifestación de Dios, no viceversa. Son vehículos del autodesarrollo de Dios y tienen el valor y la dignidad que tienen en tanto que tales. Así que, aunque en la reconstrucción quizás algo blasfema del cristianismo que lleva a cabo Hegel Dios, de hecho, necesite de los hombres y sea incompleto sin ellos, en ella se mantiene, sin embargo, de acuerdo con la ortodoxia, el carácter secundario y derivado de los hombres. Recuerden (véase arriba en la sección 7) que algo goza de realidad sólo en tanto que en ese algo se manifieste lo divino. Esto significa que lo divino existe aquí aba-

26. Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind*, párr. 564, pág. 298. Observen que, puesto que Dios no es Dios en tanto que no Se conoce a Sí mismo, los vehículos humanos de Su conciencia no se entienden como meros instrumentos que Él utiliza, puesto que Él no existe en Su plenitud sin ellos. Comparen arriba la sección 7. (Estoy en deuda con Piero Pinzauti por insistir en que tuviera en cuenta este asunto.)

27. Hegel, *The Philosophy of History*, págs. 17-18.

jo, pero también que nada aquí abajo tiene una realidad por *sí mismo*: debe su realidad a lo que hay de divino *en* él.

19

Ludwig Feuerbach se propuso invertir la relación entre Dios y el hombre que plantea el cristianismo y la filosofía de Hegel. Feuerbach dice que mientras que, según el cristianismo y Hegel, Dios es el sujeto y el hombre el predicado, lo que en realidad ocurre es lo contrario. La verdad es que Dios es creado como una imagen *del hombre*, es el hombre el que crea a Dios. (Sería quizá más apropiado decir que para Feuerbach el hombre no crea a Dios sino la *idea* de Dios; pero Feuerbach dice «Dios» y, mientras lo comente, continuaré con el uso que él hace. Quizá podamos justificarlo diciendo que para Feuerbach, si Dios es algo, eso es lo que es: una idea, una representación humana.)

Según Feuerbach, la gente crea a Dios reuniendo las mejores características de su propia humanidad, glorificándolas y proyectándolas en algo que está más allá. La gente hace esto porque no se da cuenta de que las características que atribuye a Dios son sus *propias* características, esa bondad y ese conocimiento y ese poder pertenecen a la propia especie humana y no existen en ningún otro sitio.[28] En principio, además, no hay límites para el poder, la bondad y el conocimiento de los seres humanos, considerados de forma colectiva como especie; si algo es indefinidamente bueno, si algo puede llegar a conocerlo todo, si algo es infinitamente poderoso, eso es, potencialmente, la propia humanidad. Así que las propiedades que el cristianismo atribuye a Dios no son sino propiedades de los seres humanos. Al desligarse de sus propiedades, la gente las remite a una deidad y después suponen que heredan copias rebajadas de esas propiedades de la mano de la propia

28. John Maguire proporciona una declaración lúcida de este importante mecanismo: Feuerbach «argumenta que el hombre tiene una conciencia infinita, a diferencia de cualquier otra criatura, y así es capaz de concebirse a sí mismo no como una unidad aislada, sino más bien como un ser cuya esencia es su esencia de especie (*Gattungswesen*). Cada individuo no es sino un miembro limitado y finito de esta especie; sin embargo, posee atributos humanos tales como la bondad, la sabiduría, la fuerza, la creatividad, etc. Al darse cuenta de que estos atributos son, en principio, infinitos, se coge al individuo en una contradicción entre su propia finitud y la infinitud inherente de los atributos que posee de forma finita. Resuelve esto confiriendo estos atributos a un ser sobrehumano, al que llama Dios» (Maguire, *Marx's Paris Writings*, pág. 123).

deidad: «El ser divino no es otra cosa que el ser humano o, más bien, el ser humano purificado, liberado de los límites del hombre individual, hecho objetivo —es decir, contemplado y venerado en otro, en un ser distinto.»[29]

La inversión «sujeto/predicado» de Feuerbach, su transferencia del sujeto de Hegel (Dios) a una posición de predicado y su elevación del predicado de Hegel (el hombre) a una posición de sujeto implica que los hombres *no* son manifestaciones de Dios, sino que es Dios el que resulta ser una manifestación de los hombres. Las personas no son vehículos para la autoconciencia de Dios; la idea de Dios es el vehículo de la confusa y alienada autoconciencia de la humanidad. Y esa autoconciencia se encuentra *alienada* por la sencilla razón de que es una conciencia de sí misma que se da sólo en la forma de algún otro, lo cual significa que el yo humano está separado de sí mismo en la propia conciencia que tiene de sí. Así que Feuerbach puede ratificar los dos últimos elementos de esa cuádruple ecuación hegeliana que dimos en la sección 17, pero debe borrar los dos primeros, puesto que Dios es el sujeto de esas dos frases y, de acuerdo con la revolución conceptual que Feuerbach llevó a cabo, el cristianismo trata erróneamente a Dios (el predicado, las características de la humanidad) como si fuera sujeto por derecho propio. Y, mientras que para Hegel no hay alienación en el hecho de que la gente capte su propia naturaleza a través de la concepción que tiene de Dios (puesto que Dios es lo verdadero y esencial de esa naturaleza), para Feuerbach el carácter indirecto de la vía que lleva al ser humano a su propia autoconciencia de la naturaleza de la especie demuestra el distanciamiento que el ser humano mantiene con respecto a su propia naturaleza. Lejos de que las cosas y la gente sean reales sólo en tanto que manifestaciones de Dios (véase, de nuevo, más arriba la sección 7), Dios es irreal, hasta el punto de que Dios es una manifestación de lo humano. Éste es el modo en que desarrolla Feuerbach el asunto:

> Caracterizar la conciencia de Dios como la autoconciencia del hombre no significa que el hombre religioso sea directamente *consciente* de que la conciencia de Dios es la autoconciencia de su propia naturaleza. Más bien, la falta de esta conciencia es, de hecho, la característica distintiva de la religión. Para evitar este malentendido es mejor decir que la religión es la forma más primitiva y, en realidad, indirecta de la autoconciencia del hombre. De ahí que la religión siempre preceda a la filosofía, tanto en la historia de la hu-

29. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, pág. 14 (trad. cast.: *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1998).

manidad en general como en la historia del individuo. De entrada el hombre sitúa erróneamente su naturaleza esencial como si estuviese fuera de sí mismo, antes de que la descubra dentro de sí.

[...] Lo que antes se entendía por Dios y se veneraba como tal se reconoce ahora como algo *humano* [...] Se ve al hombre como alguien que ha estado adorando su propia naturaleza.[30]

La perspectiva que Feuerbach considera estar ofreciendo no es que en consecuencia hay algo erróneo en venerar nuestra propia naturaleza, sino que deberíamos venerarla *como tal* y no remitirla a otro ser. Por esto Feuerbach niega ser ateo: «El verdadero ateo es aquel para el que los *predicados* del Ser Divino no significan nada; no aquel para el que simplemente el *sujeto* de esos predicados no significa nada».[31]

Si la gente venera como su creador lo que es en verdad resultado de su propia creación, eso sólo puede ser porque están enajenados de sí mismos, porque su condición es una condición alienada. La alienación se produce cuando algo que proviene de los hombres esos mismos hombres no lo reconocen como propio y, consecuentemente, los domina. El motivo del sometimiento a lo que enajenan de sí mismos no está contenido en las palabras «alienación» y «enajenación» o en su original alemán *Entfremdung*, pero está presente en el uso que hacen tanto Feuerbach como Marx de esas palabras.

Para Feuerbach, la liberación llegaría cuando la gente se diese cuenta de lo que Dios era en realidad y era el propio Feuerbach el que les estaba diciendo lo que Dios es. Entonces podrían reclamar la esencia humana, esa esencia que, en su alienación, habían depositado en el cielo. Entonces podrían establecer una comunidad socialista en la que la bondad, el conocimiento y el poder de la humanidad no estuvieran sujetos a ninguna limitación alienante.

20

Karl Marx fue estudiante de filosofía y de derecho en la Universidad de Berlín a finales de la década de 1830, entre cinco y diez años después de la muerte de Hegel. Hegel había sido profesor de filosofía en Berlín y la influencia de su filosofía allí, y de hecho mucho más allá, era enorme. Cierta-

30. *Ibid.*, pág. 13.
31. *Ibid.*, pág. 21.

mente Marx se embriagó de ella y su huida resultó ser un proceso lento. Un episodio importante dentro de ese proceso fue su aceptación de la crítica a Hegel llevada a cabo por Feuerbach y los «joven hegelianos», una crítica esta última que comenzó a surgir poco después de la muerte de Hegel, especialmente en *La vida de Jesús*, de David Friedrich Strauss, que apareció en 1835, y en los escritos de Bruno Bauer de finales de la década de 1830 y principios de la de 1840. Engels las recogió más tarde, en 1841, cuando apareció *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach. Tan poderoso fue su impacto que «todos nos convertimos en feuerbachianos de la noche a la mañana».[32]

Hoy día es una creencia ampliamente compartida la de que Engels exageró el efecto que, en concreto, Feuerbach produjo en Marx. Engels no conocía a Marx en 1841 y de hecho Marx desde el principio se sintió más orientado hacia la política que Feuerbach, así que sólo con matices puede decirse que Marx tuvo una fase feuerbachiana. En cualquier caso y por feuerbachiano que pudiera haber sido, Marx expuso su ruptura decisiva con Feuerbach en la primavera de 1845, mientras viajaba en tren por el Rhineland, cuando escribió once importantísimos parágrafos, conocidos comúnmente como *Tesis sobre Feuerbach*, la última y más famosa de las cuales dice: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, ahora de lo que se trata es de transformarlo». Si hay alguna frase que pueda considerarse como inicio del marxismo, es ésta. La explicaré en un momento y trataré de explicar en qué medida supone trascender la perspectiva de Feuerbach. Pero me gustaría primero exponer la cuarta tesis sobre Feuerbach:

> Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario y otro real. Su labor consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esa labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, por ejemplo, en la familia terrenal el secreto de la fa-

32. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, pág. 368 (trad. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Aguilera, 1969).

milia sagrada, hay que criticar ésta teóricamente y transformar aquélla desde un punto de vista práctico.[33]

La cuarta tesis niega que la ilusión religiosa tenga su último fundamento en la carencia por parte de la humanidad de una clara conciencia de sí misma, una carencia que refleje el desarrollo incompleto de la autoconciencia humana. Dice que tanto la ilusión como esa falta de conciencia son un producto de los líos que se producen dentro de la vida real de la sociedad. Es porque la propia realidad resulta inadecuada por lo que florecen ilusiones a propósito de ella y, más específicamente, la falta de armonía («el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma») en la realidad es lo que induce a reproducir esa armonía bajo la forma de una armonía ilusoria.

Así que, primero, y en contra de lo que decía Feuerbach, hay un diagnóstico sociológico de la alienación religiosa y, a la luz de ese diagnóstico, la inferencia que se extrae es que esa luz que arroja la filosofía sobre la religión, el Estado y las demás formas de alienación no serán suficientes para disipar esas ilusiones que la luz de la filosofía expone. Persistirán en la conciencia social e incluso en la cabeza de los propios teóricos tan pronto como abandonen su estudio, si la realidad que genera esas ilusiones sigue sin transformarse. Un teórico de este tipo se parece más bien a una persona que continúa percibiendo un espejismo incluso después de que sepa que lo es y sepa por qué lo confunde con la realidad.[34]

La perspectiva de Feuerbach del orden que había que seguir en la batalla contra la ilusión era, en cierto sentido, exactamente la contraria a la de Marx. En una réplica a los ataques de Max Stirner, Feuerbach, tras haber descrito su trabajo como un intento de «destruir una ilusión», pasa a asegurar que es una ilusión «con la que se desmoronan todas las ilusiones, todos los prejuicios, todas las constricciones no naturales, por más que esto podría no suceder de forma inmediata; pues la primera ilusión de la humanidad, el primer prejuicio, la primera constricción es Dios como sujeto. Por tanto, si alguien dedica su tiempo y energía a disolver esta primera ilusión, de ahí se deduce que al mismo tiempo disolverá las ilusiones y las constricciones de-

33. Marx, *Theses on Feuerbach*, pág. 7 (trad. cast.: «Tesis sobre Feuerbach», en *Manuscritos de 1844 y tesis sobre Feuerbach*, San Salvador, Uca, 1987). Las *Tesis* fueron descubiertas por Engels tras la muerte de Marx y las publicó en 1888 como apéndice a su *Ludwig Feuerbach*. Doy aquí la versión históricamente influyente de Engels.

34. Para una discusión más extensa de esta metáfora, véase Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, ap. 1.

rivadas de ella».[35] Para Marx, lo que ocurre es justo lo contrario. La religión es un *tercer* nivel de ilusión, tras el nivel económico —el básico— y el político —el nivel intermedio— (correspondiéndole al filosófico el último nivel, el cuarto).[36]

21

Así pues, en tanto que la misión de la filosofía consiste en proyectar sobre el mundo cierta claridad de pensamiento, en difundir la verdad para, como dijo Feuerbach, «destruir la ilusión», no es suficiente que el filósofo descubra la verdad y la publique. Su principal compromiso como filósofo le empujará a convertirse en un activista político. Y eso nos devuelve a la undécima tesis sobre Feuerbach de Marx: « Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, ahora de lo que se trata es de transformarlo».

Es erróneo describir la undécima tesis como una llamada a abandonar la teoría por la práctica, como si, de un modo completamente ridículo, debiéramos dejar de pensar y empezar a actuar. Pues la undécima tesis refleja un punto de vista según el cual la teoría verdadera, es decir, una concepción del mundo carente de ilusiones, no prevalecerá hasta que la práctica arramble con las estructuras que continuamente reproducen la teoría falsa. Pero para que la práctica pueda arramblar con esas estructuras, primero la teoría debe proporcionar una comprensión del mundo en el que estamos. *No* deberíamos, por tanto, dejar de interpretar el mundo. (Aquellos que creen que esto constituye parte del mensaje de Marx no pueden explicar fácilmente por qué Marx creyó que valía la pena escribir *El capital.*)

22

Para cierta tradición la filosofía persigue comprenderse a sí misma en el mundo. Esa tradición se remonta por lo menos hasta Platón. En su *República* se teje una teoría prescriptiva en lo social y en lo político en torno a un hilo central de carácter metafísico. Para Platón, el ideal que contempla la fi-

35. Feuerbach, «*The Essence of Christianity* in relation to *The Ego and Its Own*», pág. 82.

36. Comparen con Marx y Engels, *The German Ideology*, pág. 51: «Mientras los franceses y los ingleses al menos mantienen la ilusión política, que está moderadamente cerca de la realidad, los alemanes se mueven en el campo del "puro espíritu" y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motora de la historia».

losofía tendría una oportunidad de materialización sólo en el caso improbable pero no imposible de que un filósofo se topara con el poder político o que un político con poder se convirtiera en filósofo: «Ningún Estado, ninguna constitución política, ni siquiera un hombre pueden alguna vez llegar a ser perfectos, antes de que estos pocos filósofos, que ahora son considerados no malvados pero sí inútiles, por un golpe de fortuna sean obligados, quiéranlo o no, a encargarse del Estado y el Estado obligado a obedecerles o bien antes de que un verdadero amor por la verdadera filosofía se encienda, por alguna inspiración divina, en los hijos de los que ahora gobiernan o en éstos mismos. Que la realización de una de estas dos cosas, o de las dos, sea imposible afirmo que no hay razón para suponerlo».[37] Era necesaria una unión entre la revelación filosófica y el poder mundano para introducir la revelación filosófica en la estructura del mundo, para hacer real la filosofía, para «real-izarla», podríamos decir. Y esa unión podría llegar a ocurrir, aunque fuera improbable; su llegada constituiría una pura casualidad.

El ideal de Feuerbach era una comunidad humana libre e igualitaria. Pensó fomentarla propagando la conciencia de que la creencia religiosa era ilusoria, una proyección de las propiedades humanas a algo que no existe. La claridad de espíritu era el camino para la regeneración de la realidad. La conciencia humana ha alcanzado un estado en el que la lección de Feuerbach podría aprovecharse e incorporarse.

Marx le dio la vuelta al programa de Feuerbach para rescatar a la humanidad de la ilusión y la alienación. El pensamiento nunca se corresponderá con la realidad, ni será, por tanto, verdadero hasta que la propia realidad se transforme, puesto que es una realidad distorsionada la que genera las distorsiones del pensamiento. Feuerbach exigía que la gente renunciara a las ilusiones acerca de su condición. Debería haber pedido que abolieran la condición que seguía produciendo la ilusión, incluso después de que las ilusiones se hubiesen expuesto bajo una forma teórica. Cuando las circunstancias sociales producen disonancias entre el pensamiento y la realidad, el enemigo de la ilusión debe operar sobre la propia realidad, no sólo sobre el pensamiento. Sólo lo obtenido por medio de la práctica puede disipar la niebla que ensombrece la claridad de pensamiento.

Así que Marx, en su undécima tesis, *no* está expresando simplemente la impaciencia de un activista ante la respuesta analítica a los errores de la gente. No está anunciando su descontento con victorias meramente intelec-

37. Platón, *The Republic*, pág. 235 (libro 6, Stephanus nº 499) (trad. cast.: *La república*, Madrid, Alianza, 2000).

tuales. Más bien, está insistiendo en que no habrá una victoria intelectual segura mientras todo lo que ocurra sea que los intelectuales hagan bien su trabajo intelectual.

Es falso que el interés de Feuerbach sea la teoría. Y que el de Marx sea la práctica. Su interés primario es el mismo. Ambos quieren suprimir la ilusión, y la queja de Marx es que sólo teorizando no se consigue. La ambición con respecto a que «falta por hacer lo principal» (véase arriba en la sección 20) es asegurar la inteligibilidad en un mundo transparente. Teniendo en mente ese propósito común, podemos entender la crítica de Feuerbach como resultado de algo distinto a una mera diferencia de temperamento o de circunstancia. Hay un auténtico desacuerdo con Feuerbach, un desacuerdo que surge de un deseo compartido de destruir la ilusión y dar comienzo a una armonía entre realidad y pensamiento.

Las ilusiones que preocupan a estos pensadores sobreviven a la *exposé* teórica, según Marx, porque la teoría no cura las condiciones que las producen. Y eso es porque, en primera instancia, no son errores de pensamiento sino distorsiones del mundo (análogas, de un modo muy significativo, a aquellas que producen los espejismos), que la teoría es incapaz de rectificar. Para Marx, en las condiciones sociales debe existir un conflicto para que se llegue a generar un conflicto entre la realidad y la apariencia, entre cómo son las cosas y cómo parecen ser.

23

En el texto en el que aparece la frase del opio (véase arriba en la sección 1), Marx decía que «no se puede abolir[38] la filosofía sin hacerla una realidad». Hasta que la realidad no cumpla el precepto filosófico, la filosofía seguirá «en las nubes como un reino independiente» (cuarta tesis). La eterna

38. «Abolir» [*Abolish*] = «aufheben», que literalmente significa alzarse y también sugiere trascender, sustituir, transformar y preservar a un nivel superior. Es la principal palabra para el cambio dialéctico. Véase arriba la conferencia 3, sección 4. [N. de los t.: *Aufheben* y su correspondiente sustantivo *Aufhebung* suelen ser traducidos en el contexto hegeliano-marxista por «superar» y «superación» respectivamente. Estos términos conservan mejor que «abolir» y sus derivados el matiz de «transición a una fase superior que, sin embargo, integra y conserva la verdad de los momentos previos». No son éstos, sin embargo, significados que estén presentes en el verbo *to abolish*, por el que Cohen se decide a traducir el verbo alemán *aufheben*. Hecha esta salvedad —que el propio Cohen también sugiere en su nota—, respetamos la decisión y traducimos en lo que sigue *aufheben* y sus derivados por «abolir» y los suyos.]

elaboración filosófica de un mundo superior al real durará mientras el mundo real siga sin ajustarse a los criterios de la filosofía y, una vez que lo haga, la filosofía desaparecerá o se hará una con la vida. No habrá dos mundos, un mundo real deficiente y un mundo perfecto compensatorio elaborado por la filosofía.

Pero el filósofo es incapaz de cambiar la realidad actuando solo. La realidad social puede subvertirse sólo a través de los empujes de la realidad social. Y el poder subversivo iba a encontrarse sólo en la clase que más sufría dentro de esa realidad: el nuevo proletariado industrial. En el proletariado, decía Marx, la filosofía encontraría su arma material y el proletariado encontraría su arma espiritual en la filosofía. La unión platónica de filosofía y poder (véase arriba en la sección 22) vuelve, por tanto, bajo una forma revolucionaria y democrática.

Marx escribe: «La filosofía no puede hacerse realidad sin la abolición del proletariado; el proletariado no puede abolirse sin que se haga realidad la filosofía».[39] Lo primero es cierto porque la existencia del proletariado demuestra lo lamentablemente inadecuada que es la realidad: la filosofía no puede realizarse mientras haya proletariado. Y lo segundo es cierto porque —así pensaba Marx— el proletariado no puede abolirse sin una revolución que armonice la sociedad de una vez para siempre. No se puede abolir la clase trabajadora sin abolir todas las divisiones de clase.

Así pues, estas reflexiones dan origen a la idea de una alianza extraordinaria entre la más exaltada manifestación de humanidad, en el filósofo que busca la verdad, y su manifestación más degradada y deformada, en los marginados oprimidos. Cuando Engels dijo que «el movimiento de la clase trabajadora alemana es el heredero de la filosofía clásica alemana»,[40] intentaba con ello que ese movimiento llevara a cabo en la práctica lo que los filósofos habían intentado realizar en vano por medio de la teoría. La alianza platónica entre la filosofía y el poder reaparece, pero ahora no bajo una forma accidental, tal como Platón pensó que ocurriría (véase, de nuevo, la sección 22).

Según la introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que es el texto del que proviene la frase del opio, «la [...] tarea de la filosofía [...], una vez que la forma sagrada de autoalienación humana ha sido desenmascarada, consiste en desenmascarar la autoalienación

39. Marx, Introducción a *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, pág. 58.

40. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, pág. 402).

en sus formas profanas. Así, la crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica de la ley y la crítica de la teología en la crítica de la política».[41]

Para llevar a cabo estas críticas, es necesaria una alianza entre la filosofía y la actuación del proletariado. Explicaré, en la Conferencia 6, por qué esa alianza no ha llegado y no llegará a darse y también, por tanto, por qué el socialismo, si llega, no lo hará simplemente por un alumbramiento de lo que se está gestando en el seno del capitalismo. La promesa obstétrica ha quedado desbaratada.

41. Marx, Introducción a *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, pág. 42.

Conferencia 6

IGUALDAD
Del hecho a la norma

Somos nosotros los que arábamos las praderas, los que construía-
[mos las ciudades donde ellos comercian,
Los que excavábamos las minas y construíamos los talleres, millas
[sin fin de vía férrea colocada;
Ahora, somos marginados y estamos hambrientos, en medio de
[las maravillas que hemos hecho.

RALPH CHAPLIN, «Solidaridad para siempre»,
en Hille (comp.), *The People's Song Book*

En agosto de 1964, pasé dos semanas en Checoslovaquia, en concreto en Praga, en casa de la hermana de mi padre, Jennie Freed, y su marido, Norman. Estaban allí porque Norman era en ese tiempo editor de *World Marxist Review*, el desaparecido periódico teórico con sede en Praga del también desaparecido movimiento comunista internacional. Por las mañanas deambulaba por Praga, hablando con cualquiera que se dirigiera a mí. Las tardes las pasaba con Jennie y Norman y de vez en cuando discutíamos.

Una tarde planteé una pregunta sobre la relación entre la justicia o, mejor de forma más general, entre los principios morales y la práctica política comunista. La pregunta provocó una respuesta sardónica por parte del tío Norman. «No me hables de moralidad —dijo, con algo de desprecio—. No me interesa la moral.» El tono y el contexto de sus palabras le dieron esta fuerza: «La moralidad es puro cuento ideológico; no tiene nada que ver con la lucha entre el capitalismo y el socialismo».

En contestación a la frase de Norman de «no me hables de moralidad», dije: «Pero, tío Norman, eres un comunista de toda la vida. Seguro que tu actividad política refleja un fuerte compromiso moral».

«No tiene nada que ver con la moral —replicó, elevando ahora el volumen de su voz—. ¡Estoy luchando por mi clase!»

Más tarde pasamos del problema de la relación entre la moral y la política al problema de identificar la clase a la que Norman pertenecía. Nuestro debate sobre esto fue tormentoso, pero correré un tupido velo sobre el asunto, puesto que no está relacionado con mi tema.

Con su desprecio por la moralidad, el tío Norman estaba expresando, en román paladino, cierta autoconcepción marxista, una autoconcepción venerable, profunda y desastrosamente equivocada. Había varias razones de por qué se hizo caso omiso de las cuestiones relacionadas con los principios morales dentro de la tradición marxista. Unas eran mejores que otras y algunas de las que podríamos considerar relativamente buenas están aquí en las secciones 1-4 y 7. Pero la razón más significativa era que, como hemos visto, desde sus comienzos el marxismo se presentaba a sí mismo desde una acusada conciencia de estar llevando a cabo una lucha en el mundo y no tanto de ser un conjunto de ideales que se proponen al mundo y al que el propio mundo debería ajustarse. La conciencia de esa lucha en el mundo llevaría al propio mundo a consumar su lucha. Como también hemos visto, esa concepción de la práctica apareció en el pensamiento del propio Marx incluso antes de que se hiciera marxista, no importa exactamente cuándo se produjera esto. Recuerden, en particular, sus cartas de 1843, extractos de las cuales se presentaron arriba en la sección 4 de la Conferencia 4.

1

Por chocante que fuera su postura, el tío Norman estaba siendo fiel al marxismo clásico.[1] La diferencia que el marxismo clásico establecía entre sí mismo y aquello que condenaba como socialismo de los sueños estribaba en su compromiso con el análisis práctico histórico y económico: estaba orgulloso del carácter riguroso y fáctico de sus afirmaciones centrales.[2] El título del libro de Engels *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* («el desarrollo del socialismo de la utopía a la ciencia»)[3] articulaba ese motivo de la autointerpretación marxista. El socialismo, surgido en su origen de una serie de ideales etéreos, en lo sucesivo descansaría sobre un fundamento fáctico sólido. Había sido utópico, pero ahora, como resultado del trabajo de Marx, se había convertido en una ciencia.

La heroica descripción de sí mismo que daba el marxismo estaba *en parte* justificada. Sus fundadores y seguidores se distinguían de los precursores

1. El resto de esta conferencia es una versión revisada de parte de la Introducción a Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*.

2. «El comunismo no es una doctrina sino un *movimiento*; procede no de los principios sino de los *hechos*», Engels, «The Communists and Karl Heinzen», pág. 303.

3. Véase la Conferencia 3, sección 2.

socialistas como Charles Fourier y Robert Owen en que renunciaron a una detallada representación de sociedades imaginarias perfectas y dieron un gran salto hacia adelante en la senda de una comprensión realista de cómo funciona el orden social. Pero esta autodescripción que el marxismo clásico favorecía era también *en parte* una bravata. Pues los valores de igualdad, comunidad y autorrealización humana eran indudablemente partes integrantes de la estructura de creencias de cuño marxista. Todos los marxistas clásicos creían en algún tipo de igualdad, por más que muchos se hubieran negado a admitirlo y por más que ninguno, quizá, hubiera formulado con precisión ese principio de igualdad en el que creía.

Sin embargo, a los marxistas no les preocupaban los principios de igualdad. De hecho no les preocupaban valores o principios de ningún tipo y por eso nunca se interesaron por tomarlos en consideración. En lugar de eso dedicaron su energía intelectual al duro caparazón de hechos que rodeaban sus valores, a las audaces tesis que explicaban la historia en general y el capitalismo en particular —tesis que le dieron al marxismo su autoridad dominante en el campo de la doctrina socialista e incluso, de hecho, su autoridad moral, en la medida que el considerable esfuerzo intelectual que había proyectado sobre cuestiones de la teoría histórica y económica daban prueba de la profundidad de su compromiso político.

Ahora el marxismo ha perdido mucho o la mayor parte de su caparazón, de esa dura concha supuestamente fáctica. Apenas nadie lo defiende en la academia y en las oficinas del Partido Comunista no hay ningún miembro del partido que crea que está aplicándolo hasta el punto de que el marxismo que todavía sobrevive —y se podría decir que cierto tipo de marxismo sobrevive, por ejemplo, en la obra de eruditos como John Roemer en Estados Unidos y Philippe Van Parijs en Bélgica— se presenta a sí mismo como un conjunto de valores y un conjunto de estrategias para realizar esos valores. Ahora, por tanto, el marxismo es bastante menos diferente del socialismo utópico —del que tan orgullosamente quería mantener sus distancias— de lo que en su momento pudo considerarse. Su concha está cascada y hecha añicos, su punto débil ha quedado a la vista.

Déjenme ilustrar la pérdida de ese caparazón fáctico del marxismo, en particular con respecto al valor de la igualdad. Sea cual sea la opinión que tengamos acerca de la perspectiva obstétrica, en su forma marxista, esta perspectiva presuponía creencias objetivas sobre la igualdad que ya no son sostenibles.

Los marxistas clásicos creían que la igualdad material, la igualdad de acceso a los bienes y servicios era, por un lado, algo históricamente inevitable

y, por otro, algo moralmente correcto. Lo primero lo creían de forma totalmente consciente y lo segundo lo creían de forma más o menos consciente, aunque se evadían en distinto grado cuando se les preguntaba si, en efecto, lo creían. Fue en parte porque creían que la igualdad era históricamente inevitable por lo que los marxistas clásicos no dedicaron demasiado tiempo a pensar *por qué* esa igualdad era moralmente correcta, qué era exactamente lo que la hacía obligatoria desde un punto de vista moral. La igualdad estaba en camino, era bienvenida y sería una pérdida de tiempo teorizar sobre por qué habría de ser bienvenida, en lugar de pensar cómo hacerla llegar tan rápido y de un modo tan indoloro como fuera posible —pues la fecha precisa en la que se lograría la igualdad y el coste de alcanzarla, a diferencia de la propia igualdad, no eran inevitables y la sabiduría obstétrica encontraría, por tanto, su aplicación aquí.

Dos tendencias históricas supuestamente irrefrenables que trabajaban en común garantizaban la futura igualdad material. Una era el ascenso de una clase trabajadora organizada, cuya situación social, hasta que llegara el cercano final de la *des*igualdad, se movía a favor de la igualdad. El movimiento de los trabajadores crecería en número y fuerza, hasta que tuviera el poder de abolir la sociedad desigual que había alimentado su crecimiento. La otra tendencia que ayudaría a asegurar la igualdad eventual era el desarrollo de las fuerzas productivas, el continuo incremento del poder humano de transformar la naturaleza para el beneficio del hombre. Ese crecimiento daría como resultado una abundancia material tan grande que cualquier cosa que alguien necesitase para desarrollar una vida satisfactoria podría tomarlo de la tienda sin coste alguno para nadie. La abundancia futura que se garantizaba servía como un instancia para refutar la sospecha de que la desigualdad pudiera emerger de nuevo, bajo una nueva forma, *después* de la revolución —pacífica o sangrienta, legal o ilegal, rápida o lenta— que el proletariado podría realizar y realizaría. Tras esa revolución, habría un ínterin de desigualdad limitada: aunque la división de clases dejaría de existir para siempre, la gente más productiva sería mejor recompensada que los menos productivos. Pero, cuando «todos los manantiales de la riqueza cooperativa [llegasen] a fluir de forma más abundante»,[4] incluso esa desigualdad limitada desaparecería, porque todos podrían tener cualquier cosa que pudieran (con toda prudencia) querer tener.

4. Marx, *The Critique of the Gotha Programme*, pág. 24 (trad. cast.: *Crítica al programa de Gotha*, Madrid, Vosa, 1991).

La historia ha hecho trizas cada una de las predicciones que acabo de esbozar. El proletariado, durante un tiempo, creció a lo largo y a lo ancho, pero nunca se convirtió, como el *Manifiesto comunista* presagiaba, en «la inmensa mayoría»[5] y últimamente se ha visto reducido y dividido por la creciente sofisticación psicológica del proceso de producción capitalista, que había contado con seguir aumentando el tamaño del proletariado e incrementando, sin embargo, el poder de ese mismo capitalismo. Y el desarrollo de las fuerzas productivas ahora tropieza con una barrera de recursos. El conocimiento técnico no ha dejado de crecer y no dejará de hacerlo, pero el poder productivo, que, considerado en términos generales, es la capacidad de transformar la naturaleza en valor de uso —es decir, en fuentes de la utilidad para los seres humanos— no puede expandirse *pari passu* con el crecimiento del conocimiento técnico porque el planeta Tierra se rebela: sus recursos resultan no ser lo suficientemente abundantes para que el continuo crecimiento del conocimiento tecnológico genere la expansión incesante del valor de uso.

2

Echemos un vistazo más atento a las dos principales afirmaciones marxistas, presuntamente inevitables, que distinguí más arriba.

La primera afirmación es falsa porque el proletariado está en proceso de desintegración, en un sentido que trataré de precisar de forma breve. Como consecuencia —y es una consecuencia muy desalentadora para aquellos de nosotros que seguimos siendo igualitaristas—, la lucha por la igualdad ya no es un movimiento reflejo por parte de un agente localizado en un punto estratégico dentro del proceso industrial capitalista;[6] los valores socialistas han perdido su engarce en la estructura social capitalista. Según esto y como explicaré ahora, a la filosofía socialista le surgen problemas con los que no se había enfrentado en el pasado. Y los marxistas o semi-marxistas o ex marxistas, como Roemer, Van Parijs y yo, nos encontramos comprometidos por cuestiones de filosofía moral y política que no atrajeron la atención de los marxistas en el pasado y que muy a menudo merecieron su desdén.

5. Marx y Engels, *The Communist Manifesto*, pág. 495 (trad. cast.: *El manifiesto comunista*, Alcobendas, Alba, 1998).

6. No quiero decir que el proletariado como totalidad fuera en busca de la igualdad, sino que esa lucha por la igualdad, de la forma en que se dio, era en su mayor parte proletaria.

El repentino cambio de atención se explica por los cambios profundos en la estructura de clases de las sociedades capitalistas occidentales, cambios que plantean problemas normativos que no existían antes o, mejor dicho, que previamente tenían poca importancia política. Ahora aquellos problemas normativos han adquirido gran importancia política.

Como forma para adentrarnos en los problemas normativos, comenzaré repitiendo el epígrafe de este capítulo, que está sacado del segundo verso de «Solidaridad para siempre»,[7] una vieja canción socialista norteamericana:

> Somos nosotros los que arábamos las praderas, los que construíamos las ciuda-
> [des donde ellos comercian,
> Los que excavábamos las minas y construíamos los talleres, millas sin fin de vía
> [férrea colocada;
> Ahora, somos marginados y estamos hambrientos, en medio de las maravillas
> [que hemos hecho.

«Solidaridad para siempre» no sólo la cantaban los comunistas revolucionarios sino también los demócratas sociales cuya aspiración socialista no iba más allá de una mera demanda para lograr el estado de bienestar en un capitalismo que, inicialmente, no hacía nada por aquellos que se quedaban sin trabajo en las épocas más duras. La parte del verso que merece una especial atención aquí es la tercera línea: «Ahora, somos marginados y estamos hambrientos, en medio de las maravillas que hemos hecho». Como sugieren estas palabras, las campañas a favor del socialismo y del estado del bienestar se veían como una lucha en nombre, principalmente, de la gente *trabajadora*; la gente marginada y hambrienta que necesitaba el socialismo, o al menos el estado del bienestar, era la misma que creó la riqueza de la sociedad. La satisfacción por parte de los poderes públicos y de un modo más o menos extenso de las necesidades de la vida se consideraba como una rectificación de los errores cometidos contra los trabajadores con respecto al producto de su propia actividad; ese producto no era otro que las maravillas que han hecho. Comparen con el famoso lamento norteamericano de la década de los treinta, «Hermano, ¿puedes darme una moneda?» —una canción que estuvo en lo más alto de la lista de ventas—. El hombre dice: «Una vez construí la línea del ferrocarril / Lo hice correr... / Una vez construí una

7. Letra de Ralph Chaplin y cantada con la melodía de «John Brown's body». Véase Hille (comp.), *The People's Song Book*, pág. 68.

torre / Hacia el sol»; y se supone que esas creaciones muestran que debería tener al menos una moneda.[8]

En los versos de estas canciones, la gente no pide ayuda para saciar el hambre pretextando que no puede trabajar, porque, por ejemplo, son minusválidos o porque están permanentemente desempleados o porque tienen a su cargo a un discapacitado y no tienen tiempo para un trabajo remunerado. La gente que pide ayuda en estas canciones la pide debido a que *han* producido y que, por tanto, no les debería faltar para comer. Se fusionan dos afirmaciones de recompensa, *necesidad* y *derecho a través del trabajo*, bajo la forma típica de la vieja retórica socialista, en la línea de «Solidaridad para siempre». Si fue posible fusionar tales afirmaciones en la época en que se escribió la canción fue porque los socialistas veían el grupo de productores explotados en general como un grupo muy próximo al de aquellos que necesitaban los beneficios del socialismo. Según esto, no sentían que existiera ningún conflicto entre la doctrina del derecho del productor implícita en la segunda parte del tercer verso («en medio de las maravillas que hemos hecho») y la doctrina más igualitarista sugerida en la primera parte («ahora, somos marginados y estamos hambrientos») cuando se leen fuera de contexto. No se necesitan muchos argumentos para mostrar que hay de hecho una diferencia de principio entre los llamamientos que se hacen en cada una de las dos partes del verso. La gente hambrienta no es necesariamente la gente que ha producido lo que la gente hambrienta necesita y, si lo que

8. Letra de E. Y. («Yip») Harburg, música de Jay Gorney. En la biografía de éste último, Harold Meyerson y Ernie Harburg relatan, de modo más que revelador para mis propósitos aquí, lo siguiente:

«"En la canción —le dijo Yip a Studs Terkel—, el hombre está diciendo en realidad: Hice una inversión en este país. ¿Dónde diablos están mis dividendos? [...] Es algo más que sólo un poco de patetismo. No le reduce a un mendigo. Le hace un ser humano digno, haciendo preguntas, y un poco ultrajado, también, como debería estar." El ultraje —el ultraje de Yip y Jay— se asienta en un precepto marxista particular: esa labor niega la recompensa completa por su trabajo. "[Me di] perfecta cuenta en ese momento —dijo Yip—, de lo erróneo de nuestro sistema económico: que el hombre que construye, el hombre que crea, no es siempre el hombre que obtiene el beneficio. Está trabajando siempre para el hombre que le vende. Así que esa persona desconcertada de la calle dice ahora: construí la vía férrea, construí la torre, fui a la guerra por este país. ¿Por qué están vacías mis manos? Y creo que lo que hizo que esta canción fuera estupenda y popular y por qué dura hasta ahora es que sigue haciendo la pregunta universal de por qué el hombre que produce no disfruta de parte de la riqueza."»

(*Who put the rainbow in «The wizard of Oz»?*, pág. 50. La respuesta a la pregunta del título es: E. Y. «Yip» Harburg, que escribió las letras de la canciones de esa película.)

la gente produce les pertenece por derecho a la gente que lo ha producido, entonces la gente hambrienta que *no* lo ha producido no tiene derecho a quejarse. La vieja imagen de la clase trabajadora, como un grupo de gente que *a la vez que* fabrica la riqueza *obtiene* muy poco de ella, oculta, al fusionar ambas características, la verdad profunda y problemática de que las dos quejas —es decir, «hice esto y debería por tanto tenerlo» y «necesito esto, moriré o caeré fulminado si no lo consigo»— no son sólo peticiones diferentes sino potencialmente contradictorias.[9]

9. Para ilustrar la profundidad de la implantación del primer principio, esencialmente burgués, dentro del pensamiento socialista supuestamente radical, ofrezco estas citas de *Shelley's Socialism*, de Edward y Eleanor Avelings, que se imprimió de forma privada en 1888.

Los Avelings perseguían un régimen en el que «las dos clases que existen en este momento sean sustituidas por una sola clase que incluya la totalidad de los miembros ricos y sensatos de la comunidad, que posean todos los medios de producción y distribución en común, y que trabajen en común para la producción y distribución de riquezas» (pág. 15).

No dicen lo que les sucede a los pobres e insensatos en este régimen.

También son explícitos en su aprobación de la exclusión *de facto* de los resultados de la producción que hace Shelley de todos aquellos que no producen: «La opinión de Shelley en lo que se refiere a lo que tiene uno derecho a disfrutar como propiedad de la persona y a lo que no puede deducirse en parte de la cita siguiente: "Trabajo, industria, economía, habilidad, genio o cualesquiera poderes similares ejercidos honorable o inocentemente, son las bases de una descripción de la propiedad. Todas las instituciones políticas verdaderas deben defender a todos los hombres en el ejercicio de su discreción con respecto a la propiedad así adquirida...". No creemos que el significado de esta cita se deforme si se parafrasea en el lenguaje más preciso del socialismo científico, así: "Un hombre tiene derecho a cualquier cosa que haya producido su trabajo si no intenta emplearlo para el propósito de hacer daño a sus compañeros..."» (pág. 36).

«Song to the Men of England», de Shelley, continúa con el tema, en su quinta estrofa:

> La semilla que plantasteis, otro la recoge;
> la riqueza que encontrasteis, otro se la queda;
> las túnicas que tejisteis, otro se las pone;
> las armas que forjasteis, otro las lleva. (pág. 48)

Así como el comienzo de su «What Men Gain Fairly»:

> Lo que los hombres ganan justamente, eso es lo que deberían poseer,
> y los niños deben heredar la ociosidad,
> de aquél que lo gana —esto se comprende;
> la injusticia privada puede ser el bien general. (pág. 59)

3

Que hayan creado las maravillas y que sean marginados y estén hambrientos eran dos de las cuatro características que los marxistas percibieron en la clase trabajadora en el apogeo del movimiento socialista. Esas cuatro características nunca pertenecieron a un solo grupo de gente, pero, con cierta dosis de entusiasmo y un poco de autoengaño, solía haber la suficiente convergencia entre ellos para que se tuviese la impresión de que coincidían. La impresión que los comunistas tenían de la clase trabajadora era que sus miembros

1) constituían la mayoría de la sociedad,
2) producían la riqueza de la sociedad,
3) eran los explotados de la sociedad y
4) eran los necesitados de la sociedad.

Además, en esa imagen había otras dos características más resultado de las otras cuatro. Los trabajadores estaban *tan* necesitados que

5) no tendrían nada que perder con la revolución, cualquiera que pudiera ser su resultado;

y, como consecuencia de 1, 2 y 5, cambiar la sociedad estaba al alcance de la capacidad (1, 2) y del interés (5) de la clase trabajadora; así que

6) podrían transformar y transformarían la sociedad.

Podemos usar estos nombres para denominar las seis características: *mayoría, producción, explotación, necesidad, nada que perder* y *revolución*.

Aunque se escoja aplicar las etiquetas típicas de «clase trabajadora» y «proletariado», no hay ahora ningún grupo dentro de la sociedad industrial avanzada que pueda reunir las cuatro características de: 1) ser los productores de los que depende la sociedad; 2) ser explotados; 3) ser (junto con sus familias) la mayoría de la sociedad; y 4) estar tremendamente necesitados. Ciertamente aún existen sectores productores claves, gente explotada y gente necesitada, pero éstas no son ahora, como lo fueron en el pasado, denominaciones en general coincidentes ni, aún menos, denominaciones alternativas para la gran mayoría de la población. Y, como consecuencia de ello, no hay ahora ningún grupo que tenga a la vez un interés irresistible (debido a

la explotación que sufre y a la necesidad que padece) y una capacidad disponible para lograr una transformación socialista (por su productividad y por el número de sus miembros). Al esperar confiadamente que el proletariado se convirtiera en un grupo de estas características, el marxismo clásico no pudo anticipar lo que sabemos ahora que es el curso natural de la evolución social capitalista.

Es necesario insistir en que el tema que estoy exponiendo no tiene nada que ver con una pregunta de tipo escolástico sobre la forma correcta de utilizar los vocablos «clase trabajadora» o «proletariado». Bajo algunas definiciones ortodoxas de estos términos, donde, por ejemplo, la condición esencial para la inclusión en su denotación es que uno venda su energía para trabajar y así poder vivir, una impresionante masa de la población ahora es, podría decirse, proletaria. Pero esto, que es un hecho,[10] es un hecho completamente irrelevante a la luz de la verdad de carácter no-verbal y decisiva desde un punto de vista político que suponen las cuatro características que he enumerado. La verdad no tiene nada que ver con el significado exacto de la expresión «proletariado» (o «clase trabajadora») y no es, por tanto, refutable sobre la base de lo que cualquiera piense que pueda ser su significado.

Muchos de los problemas actuales de la teoría socialista y de los partidos comunistas y socialistas reflejan la creciente falta de coincidencia entre esas primeras cuatro características. Particularmente problemático, desde el punto de vista de un filósofo político socialista, es la ruptura que se da entre las características de la explotación y la necesidad, pues obliga a optar entre el principio que defiende el derecho al producto del trabajo de uno mismo incorporado a la doctrina de la explotación y un principio de igualdad entre beneficios y cargas que niega que exista derecho al producto del trabajo de uno mismo y que se necesita para defender el apoyo a la gente muy necesitada que no son productores y que no son, *a fortiori*, explotados. Éste es el problema central de carácter normativo al que los marxistas no se enfrentaron en el pasado.[11]

10. Pone en duda que sea un hecho la posibilidad real, para muchos, del desempleo, y la posibilidad de algunos bien asalariados de evitar estar (realmente) obligados a vender su fuerza de trabajo *a lo largo de* toda su vida activa.

11. No digo que nadie se haya dado cuenta del problema en el pasado. Anton Menger lo formuló claramente hace un siglo: «Cualquier intento para llevar a una conclusión lógica la idea del derecho de los trabajadores a todo lo que producen con su trabajo se enfrenta inmediatamente con muchas personas que son incapaces de trabajar (niños, ancianos, inválidos, etc.) y que deben depender para la satisfacción de sus deseos de unos ingresos no ganados» (*The Right to the Whole Produce of Labour*, pág. 5; y véase *ibid.*, págs. 28, 109).

Si puedes llegar a creerte que las características son coherentes entre sí, entonces tienes una postura política muy poderosa.[12] Puedes decirles a los demócratas que deberían adherirse al socialismo porque los trabajadores forman la inmensa mayoría de la población. Puedes decirles lo mismo a los humanitarios porque los trabajadores sufren una tremenda necesidad. Y, muy importante, te encuentras bajo menor presión de lo que de otra mane-

12. Esta postura se descubre en la canción «Solidaridad para siempre» (véase arriba en la sección 2), que reúne todas las características y cuyos versos dicen, en su totalidad, lo siguiente:

> Cuando la inspiración del sindicato* fluya a través de la sangre de los trabajadores,
> No habrá poder mayor en ningún lugar bajo el sol;
> Puesto que la fuerza sobre la tierra es más débil que la débil fuerza de uno,
> Pues la unión* hace la fuerza.
>
> Somos nosotros los que arábamos las praderas, los que construíamos las ciudades don-
> [de ellos comercian,
> Los que excavábamos las minas y construíamos los talleres, millas sin fin de vía férrea
> [colocada;
> Ahora, somos marginados y estamos hambrientos, en medio de las maravillas que he-
> [mos hecho,
> Pero la unión hace la fuerza.
>
> Se han llevado millones y millones que nunca se esforzaron por ganar,
> Pero sin nuestro cerebro y nuestro músculo ni una rueda podría girar;
> Podemos romper su poder arrogante, ganar nuestra libertad cuando aprendamos
> Que la unión hace la fuerza.
>
> En nuestras manos se depositó un poder más grande que su oro acumulado,
> Más grande que la fuerza de los átomos aumentados mil veces;
> Podemos hacer que nazca un nuevo mundo de las cenizas del antiguo,
> Porque la unión hace la fuerza.

La característica 1, la de que los trabajadores constituyen la mayoría de la sociedad, no se afirma explícitamente, pero está implícita como parte de la explicación del inmenso potencial de la clase trabajadora, que se declara en la primera, tercera y cuarta estrofa. La otra parte de la explicación de ese poder es que los trabajadores son los productores, como nos aseguran la segunda estrofa y el segundo verso de la tercera. La característica de la explotación aparece en el primer verso de la tercera estrofa y el tercer verso de la segunda indica lo desvalidos que están los trabajadores, sin duda en una escala en que se obtiene la quinta característica (nada que perder), así como para la característica de la revolución los terceros versos de las dos últimas estrofas y el segundo de la primera hablan de que los trabajadores pueden transformar la sociedad y es una parte bastante clara del mensaje de la canción el hecho de que lo acabarán consiguiendo.

* Juego de palabras basado en la polisemia de *«union»* en inglés, que puede significar tanto «sindicato» como «unión». *(N. del t.)*

ra estarías para preocuparte por los ideales y principios exactos del socialismo y ello es así por dos razones. La primera es que, cuando las características parecen ser coherentes, diferentes tipos de principio moral justificarán una lucha por el socialismo y entonces no hay urgencia práctica para identificar qué principio o principios son esenciales; desde un punto de vista práctico, tal discusión parecerá innecesaria y será un desperdicio de energía política. Y la segunda razón para no preocuparse demasiado por los principios, cuando las características (parece que) son coherentes entre sí, es que no necesitas reclutar gente para la causa socialista articulando principios que les atraigan a ella. El éxito de la causa queda garantizado a través de las características de la mayoría, la producción y el nada-que-perder.

En parte porque no hay ahora un grupo nítido que tenga esas características y, por tanto, la voluntad y la capacidad para hacer la revolución, los marxistas, o los que fueron marxistas, se sienten impulsados cada vez más hacia la filosofía política normativa. La desintegración de las características produce cierta necesidad intelectual de filosofar que está relacionada con una necesidad política de ser claro como nunca sobre los valores y los principios, por el bien de la defensa socialista. La defensa socialista de tipo normativo es menos necesaria cuando las características coinciden. No tienes que justificar la transformación socialista como una cuestión de principios cuando la gente se ve forzada a hacerlo por la urgencia de su situación y cuando se encuentra en una buena posición para lograrlo. Y no tienes que decidir qué principios justifican el socialismo para recomendarlo a toda la gente de buena voluntad cuando piensas que lo justifican tantos principios que cualquier persona de buena voluntad sería sensible por lo menos a alguno de ellos. Pues, cuando el grupo cuya difícil situación exige el apoyo que proporciona el socialismo se conciba como poseedor de las cuatro características que he enumerado, el socialismo se presentará entonces como una demanda de democracia, justicia, necesidad humana elemental e, incluso, de felicidad general.

Toda política que no sea egoísta se inspira en ideales. La declaración marxista de que los socialistas científicos no necesitaban ideales estaba, paradójicamente, alentada por una sensación de que todos los ideales les favorecían: creían que no necesitaban ideales porque los tenían todos. Esta poderosa sensación dependía enteramente, como he explicado, de una concepción del proletariado hoy en día insostenible. Si esa concepción hubiera seguido siendo sostenible, la crisis del mundo comunista no habría desorientado a los socialistas tanto como lo ha hecho. Más aún, si el mundo comunista hubiera seguido existiendo, los socialistas no estarían mucho me-

nos desorientados de lo que lo están en la actualidad dada la lamentable transformación que ha sufrido el proletariado occidental.

4

Cada una de las cuatro características enumeradas al comienzo de la sección 3 es ahora el motivo principal de un cierto tipo de política izquierdista o posizquierdista en Gran Bretaña. En primer lugar, hay política de mayoría «arcoiris», que han adoptado los socialistas que reconocen la desintegración y esperan generar una mayoría por el cambio social igualitarista al margen de los elementos heterogéneos: trabajadores mal pagados, razas oprimidas y desempleadas, gente oprimida por su género o su preferencia sexual, ancianos abandonados, familias monoparentales, enfermos, etc... Una política centrada en la producción con poco énfasis en la explotación fue lo que caracterizó la retórica de Harold Wilson en 1964, en la que prometía una desaparición de las estructuras británicas revolucionarias en el «fuego blanco» de la transformación tecnológica del país; una transformación en la que la alianza entre el proletariado y los productores altamente cualificados acabaría con el poder de la *City*, los terratenientes y otros aprovechados; y hay un estilo similar en el énfasis que pone Tony Blair en hacer que los laboristas se sumen a la revolución de los ordenadores. La política que se centra en la producción proyecta una alianza saintsimoniana entre trabajadores y productores de alta cualificación que insiste más en el parasitismo de aquellos que no producen que en la explotación de aquellos que sí producen (puesto que algunos de los más avispados que se adhieren a esa inclusión saintsimoniana difícilmente podrían considerarse como explotados). Precisamente lo que caracteriza algunas formas del laborismo más caduco consiste en desarrollar una política centrada en la explotación, una política que sigue sosteniendo en algún sentido que el resto de las características están aún presentes. Y, finalmente, hay una política que se centra en la necesidad de acción a favor de los derechos del bienestar, la política de aquellos que creen que el sufrimiento actual tiene su primera manifestación en la energía de los radicales y que dedican sus esfuerzos a nuevas organizaciones tales como Shelter, el Child Povertry Action Group, Age Concern y la panoplia de grupos que se enfrentan a la privación, al hambre y la injusticia a lo largo del mundo. Tales organizaciones no existían cuando la desintegración no estaba tan avanzada y el movimiento de los trabajadores y el movimiento a favor del bienestar eran prácticamente idénticos.

(La actividad filantrópica a favor de los niños que sufren privaciones, de los «sin techo» y de los ancianos indigentes es muy anterior a la fundación de las organizaciones que he citado anteriormente, pero las nuevas organizaciones persiguen sus propósitos con un nuevo espíritu —no el antiguo de ser caritativos, sino un espíritu nuevo que persigue corregir la injusticia—; injusticia, además, que no se puede hacer caer bajo el concepto de explotación.)

Cuando es posible concebir que los que sufren tan graves necesidades coinciden con (o son un subconjunto de) la clase trabajadora explotada, la doctrina socialista de la explotación no plantea un grave problema con respecto al principio de distribución socialista según la necesidad de cada uno. Pero una vez que los productores verdaderamente necesitados y explotados ya no coincidan entre sí, entonces la doctrina de la explotación que se heredó resultará ser absolutamente incongruente incluso con el más modesto principio del estado del bienestar. Y, así, las tareas que tendrá que plantearse la filosofía política socialista serán de un tipo diferente a las que tuvo que plantearse en el pasado.

5

A veces, cuando presento las anteriores reflexiones sobre la desintegración de la clase trabajadora en un seminario o delante de una audiencia más política, alguien me acusa de olvidar que, desde el principio, el marxismo concibió la revolución en términos internacionales: la frase final del *Manifiesto comunista* era, después de todo, «Trabajadores del mundo, ¡uníos!».[13] Si amplío mi foco de atención, de la forma en que se me insta a hacerlo, veré que las características enumeradas en la sección 3 siguen estando integradas, pero ahora a una escala mundial. Se dice de mí que, con todo lo anterior, evidencio una cierta ceguera ante el hecho de que ha emergido o está emergiendo un proletariado que puede ser caracterizado como *internacional* de acuerdo con los términos clásicos.

Pero eso es completamente falso. Sin duda es cierto que, en los países que forman la mayor parte de la población mundial, hay productores, previamente desheredados por parte del capitalismo, que se dan cuenta en gran medida de las características de la explotación y la necesidad que sufren —en las acerías de la India, en las fábricas de ensamblaje de Corea, etc.—.

13. Marx y Engels, *The Communist Manifesto*, pág. 519.

Pero no forman una mayoría dentro de, o a lo largo de, las sociedades en cuestión,[14] unas sociedades que siguen siendo en su mayoría agrarias y no representan a los productores de cuyo trabajo depende el capitalismo, en el sentido más tradicional, pues el motor de la producción en el mundo actual es la corporación transnacional, que incorpora y expulsa muchos trabajadores a voluntad. Ningún grupo de sus trabajadores tiene una influencia sustancial porque muchos otros grupos forman una suerte de ejército en la reserva industrial con relación a cualquiera de estos grupos. Los proletariados actuales y potenciales de India y China están preparados para desplazar a los trabajadores de Birmingham, Detroit, Lille, Manila, São Paulo y Ciudad del Cabo.

La unificación del capital es anterior históricamente a la unificación del trabajo. El capital se concentra en oligopolios fuertemente unidos antes de enfrentarse con una fuerza de trabajo sindicada y el interés capitalista se sitúa en el nivel de la nación-Estado mucho antes de que el trabajo alcance cualquier tipo de voz nacional. Pero, por razones tanto económicas como culturales, es mucho más difícil que el trabajo emule al capital en el plano internacional, un plano donde progresivamente se va situando la acción. El problema no reside en el aspecto en que Marx y Engels habían puesto su atención: en el del transporte y la comunicación. La comunicación es ahora fácil y barata. Pero la diversidad cultural entre las naciones y los enormes abismos entre ellas en los estándares de vida actuales y futuros hacen difícil la mutua identificación de las clases trabajadoras.

Los últimos versos de una de las canciones socialistas que expresaban los sentimientos de la antigua clase trabajadora decían así:

> He visto a mis hermanos trabajar
> Por toda esta tierra poderosa,
> He rezado para que estuviéramos juntos
> Y juntos pudiéramos luchar.[15]

Este estar juntos, este trascender la diferencia cultural y económica era más o menos realizable y se conseguía algunas veces en buena medida dentro

14. Y nunca la formarán, porque en la medida que sus sociedades sufran más industrialización, la disociación de las peculiaridades que han caracterizado la estructura de clases occidental también sucederá en el este y en el sur: la mayoría de los productores ya no seguirán siendo explotados ni sufrirán graves necesidades.

15. «The Banks of Marble», letra y música de Les Rice, en Silber (comp.), *Lift Every Voice!*, págs. 92-93.

de un solo país. Pero es un proyecto desalentador si lo planteamos a escala mundial. ¿Cómo puede un técnico de la Boeing de Seattle concebir «estar junto» a un trabajador de una plantación de té de India? Para que hubiera alguna forma de solidaridad que uniera a estas personas, es necesario, una vez más, el estímulo moral que parecía tan innecesario[16] para que se diera la solidaridad proletaria en el pasado. Los más ampliamente favorecidos en el proletariado del mundo deben convertirse en gente sensible en gran medida a los llamamientos morales para que haya algún progreso en esta línea.

6

Y las mismas consecuencias para las perspectivas de igualdad son las que se derivan del hecho de que el proletariado no haya logrado, ni parezca estar en condiciones de lograr, la unidad y el poder que anticipaba la creencia marxista. El capitalismo no produce sus propios enterradores.[17] La antigua acción (en parte real y en parte imaginada) de la transformación socialista ha desaparecido y no hay, y nunca habrá, otra parecida a ella. Los socialistas tienen que conformarse con un escenario menos dramático y deben comprometerse con una defensa de carácter más moral que aquella que otrora estuvo de moda. Y ahora quiero discutir, a la luz de estas consideraciones, un aspecto de este problema actual que permite hacer aflorar un nuevo fundamento para exigir la igualdad —nuevo con respecto no sólo a las expectativas tradicionales marxistas sino también a las principales expectativas liberales—. Como veremos, este nuevo fundamento está conectado con el hecho de que haya resultado falso el pronóstico de abundancia que hacía el marxismo y que en el pasado constituyó el fundamento de que no se *exigiera* la igualdad, sino que se creyera que era inevitable.

El nuevo fundamento para exigir la igualdad se relaciona con la crisis ecológica. El grado de amenaza a la humanidad que esa crisis plantea es un asunto controvertido entre los expertos y también lo es el remedio que se precisa, si es que aún no es demasiado tarde para hablar de remedios. Pero dos enunciados me parecen ciertos: que nuestro medio ambiente ya está severamente degradado y que, si hay alguna forma de salir de la crisis, esa forma ha de pasar por un menor consumo material del que ahora existe y,

16. Con esto no quiero decir enfáticamente que sea realmente innecesario o que esté ausente.

17. Véase Marx y Engels, *The Communist Manifesto*, pág. 496.

como resultado de ello, ha de pasar por cambios no deseados en el estilo de vida de cientos de millones de personas.

Déjenme distinguir entre lo que es cierto y lo que es una conjetura en esa antipática apreciación. Es indudable que el consumo que realiza Occidente, *medido en términos de uso de la energía combustible fósil y de recursos naturales*, en porcentaje debe reducirse drásticamente y que el consumo que realizan los países no occidentales, considerado en conjunto, nunca alcanzará los niveles actuales de Occidente, *medidos de esta forma*. Pero la reserva que incorporan las palabras en cursiva es importante. Es cierto que no podemos lograr los bienes y servicios de los que disfruta Occidente para toda la humanidad, ni siquiera mantenerlos para una minoría de las dimensiones de la que los ha venido disfrutando hasta ahora si seguimos haciendo uso de los combustibles y materiales que se han usado hasta el momento para proporcionarlos. Si distinguimos los bienes y servicios de los métodos que habitualmente se han utilizado para proporcionarlos, es menos cierto que las satisfacciones que deseamos en relación con el consumo no puedan asegurarse en la escala deseada por nuevos métodos. Pero creo que la segunda afirmación, sobre los bienes y servicios como tales, también es cierta[18] y los siguientes comentarios abundan en ese supuesto.

Cuando el conjunto de la riqueza aumenta, la situación de los que están en lo más bajo de la sociedad, y en lo más bajo del mundo, puede mejorar, incluso aunque la diferencia entre ellos y los pudientes no disminuya, sino que incluso aumente. Donde se dé esta mejora (y ha sucedido, en una escala importante, para muchos grupos desfavorecidos), la justicia igualitarista no dejará de exigir igualdad, pero esa exigencia puede parecer estridente, o incluso peligrosa, si los desfavorecidos se transforman rápidamente en pudientes, incluso aunque no lleguen al nivel de los que están por encima de ellos. Sin embargo, cuando el progreso obligue a buscar un camino de retorno, cuando tengan que reducirse los estándares medios de vida material, entonces la gente pobre y las naciones más desfavorecidas ya no tendrán la esperanza de poder aproximarse a los niveles de comodidad de que disfrutan ahora los pu-

18. Esto significa que creo (entre otras cosas) que, si en el futuro aparece un «arma de fusión nuclear», entonces, en relación con lo lamentable que ya es nuestra situación, no llegará lo suficientemente pronto como para viciar las observaciones que siguen. (No puede excluirse que la predicción de abundancia que hizo Marx se siga defendiendo en un futuro lejano. Las actuales observaciones reflejan forzosamente mi propia creencia en que serán necesarias constricciones semejantes durante una cantidad de tiempo suficiente como para justificar un interés extremo, tanto si la clásica predicción de la abundancia llegara a satisfacerse un día como si no.)

dientes del mundo. Que disminuyan bruscamente los estándares medios significa que el establecimiento de una mejora ilimitada, en lugar de la igualdad, deja de ser una opción y las enormes disparidades de riqueza se vuelven, consiguientemente, más intolerables desde un punto de vista moral.

Fíjense en el fuerte contraste que existe entre el caso anterior —fundado en razones ecológicas— para aceptar la desigualdad y la creencia marxista tradicional. El logro de la igualdad marxista («de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades»)[19] tiene como premisa la convicción de que el progreso industrial llevará a la sociedad a una condición tal de abundancia que será posible proporcionar lo que cada uno necesite para llevar una vida plenamente satisfactoria. Ya no habrá ocasión para competir por la primacía, ya sea entre individuos o entre grupos. Una razón para *predecir* la igualdad la constituía esa abundancia futura (supuestamente) inevitable. La escasez persistente es ahora una razón para *exigirla*.

Ya no podemos sostener el extravagante optimismo materialista de Marx previo a la conciencia ecológica. Al menos para el futuro que cabe prever, tenemos que abandonar la perspectiva de la abundancia. Pero, si estoy en lo cierto sobre las restricciones que plantea la crisis ecológica, también tenemos que abandonar, bajo amenaza de abandonar, si no, la política socialista, el rotundo pesimismo a propósito de la posibilidad *social* que acompañaba al optimismo de Marx a propósito de la posibilidad *material*. Pues Marx pensó que esa abundancia material no sólo era una condición suficiente sino necesaria para la igualdad, y no sólo para la igualdad, sino para que se diera una sociedad razonablemente decente. Pensaba que todo lo que no llegara a una total abundancia que acabara con los principales conflictos de interés haría que continuara indefinidamente la lucha social, una «lucha por las necesidades [...] y por todos esos antiguos asuntos inmundos».[20] *Si Marx necesitaba ser*

19. Marx, *The Critique of the Gotha Programme*, pág. 24.

20. Marx y Engels, *The German Ideology*, pág. 46. Marx también pensaba que la transformación socialista sería socialmente posible sólo cuando fuera materialmente necesaria —es decir, necesaria para el desarrollo continuo de las fuerzas productivas:

«Si por esta razón el proletariado derroca la autoridad política de la burguesía, su victoria será sólo temporal, sólo un elemento al servicio de la propia *revolución burguesa*, como en el año 1794 [es decir, como en la Revolución Francesa], en tanto que en el curso de la historia, en su "movimiento", las condiciones materiales que hacen necesaria la abolición del modo de producción burguesa y, por tanto, también el definitivo derrocamiento de la regla política de la burguesía no se hayan creado aún». (Marx, «Moralising criticism and critical morality», pág. 319.)

Véase, además, Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, cap. 5, sec. 6.

tan optimista en torno a la posibilidad de que esa abundancia se diera, era por su irreductible pesimismo sobre las consecuencias sociales de todo lo que no fuera esa abundancia ilimitada.[21]

7

Y eso amplifica la explicación del fracaso del marxismo tradicional a la hora de plantear cuestiones de justicia distributiva. Bajo las condiciones de escasez —esto es lo que mantiene el marxismo tradicional—, la sociedad de clases es inevitable, la estructura de la propiedad plantea cuestiones de distribución y la discusión de la naturaleza de la justicia, en términos generales, es, por tanto, inútil para un movimiento político cuya tarea es derrocar la sociedad de clases, más que decidir cuál de los muchos criterios que hacen injusta esa sociedad es el que hay que utilizar para condenarla. Y tampoco es necesario indagar qué criterios serán precisamente los que exigirá la justicia en esa próxima situación de abundancia. Pues el comunismo, en el que todo el mundo tiene lo que quiere, sobrevendrá entonces sin esfuerzo (con algo de ayuda por parte de sus amigos obstétricos, como Tim Buck)[22] y se logrará la justicia, cualquiera que sea la concepción de ella que tengamos, sea utilitarista, libertaria o igualitarista. Dedicar energía a la pregunta «¿cuál es la forma correcta de distribuir?» es inútil con respecto al presente e innecesario con respecto al futuro.[23]

21. No se deduce que su optimismo en ese asunto fuera completamente irracional —es decir, causado sólo por una aversión a la desigualdad—. El que Marx también tuviera buenas razones para creer en una abundancia futura no es algo que podamos establecer sin un estudio más profundo del que yo he hecho acerca de su crítica de las pesimistas previsiones de la economía política clásica.

22. Véase la Conferencia 3, sección 1.

23. Lo que Marx llamó «el estado más bajo del comunismo» (que, siguiendo el discurso posterior de Marx, llamaré aquí «socialismo») proporciona una objeción a esa afirmación, pero no una objeción devastadora. La objeción es que el socialismo aplica un principio de distribución («a cada cual según sus contribuciones») que se puede representar como una respuesta que los marxistas dan a la pregunta de cuál es la forma correcta de distribuir. Pero esta objeción a la afirmación del texto no es devastadora por dos razones. Primero, el socialismo se ve como una forma meramente de transición y el principio que lo gobierna se justifica como apropiado para la tarea que tiene ante sí el socialismo de preparar el camino para el comunismo absoluto, más que como algo exigible desde el punto de vista de la justicia abstracta. Segundo, el marxismo considera que el principio socialista es más o menos ineludible, en ese estado histórico; no considera ese principio como una elección que requiera la

Ya no podemos creer en las premisas fácticas de aquellas conclusiones acerca de la (ir)relevancia práctica del estudio de las normas. No podemos compartir el optimismo de Marx sobre la posibilidad material, pero, por tanto, tampoco podemos compartir su pesimismo sobre la posibilidad social si deseamos mantener un compromiso socialista. El optimismo de Marx le permitió mantener un pesimismo que debemos abandonar porque debemos abandonar el optimismo que salvaguardó ese pesimismo.

No podemos confiar en que la tecnología vaya a arreglar las cosas por nosotros; si pueden arreglarse, entonces *nosotros* tenemos que arreglarlas, por medio del duro trabajo político y teórico. El marxismo pensaba que la igualdad se nos concedería como resultado de la abundancia, pero tenemos que buscar la igualdad en un contexto de escasez y, en consecuencia, tenemos que tener mucho más claro de lo que lo teníamos aquello que estamos buscando, qué razones tenemos para buscarlo y por qué medios institucionales puede realizarse. Ese reconocimiento debe dirigir los esfuerzos futuros de los economistas y filósofos socialistas.

---

justificación normativa de un importante menú de opciones políticas. (Para un mayor estudio de los dos estados del comunismo, véase Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, cap. 5, sec. 3.)

Conferencia 7

SENTIDOS EN QUE LO MALO PUEDE SER BUENO
Una mirada algo más ligera al problema del mal

La Conferencia 7 no podía reproducirse aquí. La razón es que era un ejercicio multimedia: el público aceptó mi invitación para cantar conmigo, con el acompañamiento de las cintas, un grupo de canciones populares norteamericanas que ilustran cómo las cosas malas pueden ser buenas. Las personas familiarizadas con el béisbol conocerán el momento de la séptima entrada cuando se pide a la multitud que se levante y cante «Take Me Out to the Ball Game», normalmente a los compases de un órgano. Consideré que diez conferencias serían más agotadoras que nueve entradas en el beisbol, en parte porque son diez, pero sobre todo porque son conferencias. Así que pensé que mi público agradecería, como los amantes del béisbol, un momento de respiro; pero el respiro que propuse no puede, para bien o para mal, materializarse en simples letras de molde.

Conferencia 8

JUSTICIA, INCENTIVOS Y EGOÍSMO

> Mi espalda es lo suficientemente ancha y lo suficientemente fuerte; no sería más que un cobarde si me fuera y dejara que ellos sufrieran los problemas sabiendo que la mitad de ellos no son capaces. «Ellos que son fuertes deben aguantar las flaquezas de aquellos que son débiles y no pensar en su propio placer.» Hay algo que de tan evidente no necesita mostrarse; brilla con luz propia. Está muy claro que te equivocas en la vida si vas detrás de esto y lo otro para hacer que las cosas sean más fáciles y placenteras para ti mismo. Un cerdo puede meter su hocico en el comedero y no pensar en nada más; pero, si tienes el corazón y el alma de un hombre, no puedes permitirte dormir en una cama mientras que los demás duermen encima de las piedras. No, no. Nunca sacaré mi cuello del yugo y dejaré que la carga la lleven los débiles.
>
> GEORGE ELIOT, *Adam Bede*

1

He explicado por qué la desintegración del proletariado induce a las personas de formación marxista a volverse hacia la filosofía política normativa y cómo la pérdida de la confianza en una próxima abundancia ilimitada refuerza su tendencia a tomar ese giro.[1] En mi propio caso, ese giro ha provocado un compromiso duradero con el trabajo de tres importantes filósofos políticos: Robert Nozick, Ronald Dworkin y John Rawls, nombrados en el orden cronológico en el que han ocupado mi atención. La obra de Rawls ocupa ahora el centro de mi investigación y esta conferencia y la siguiente estarán dedicadas en su mayor parte a una extensa crítica de Rawls.

Antes de comenzar a hacer esta crítica, me gustaría contrastar qué pensé en cierto momento de algunos asuntos que son relevantes para esa crítica y qué es lo que pienso ahora. Tras haber crecido en una familia fiel al Partido Comunista de Canadá,[2] fui, en mi adolescencia, un marxista bastante ortodoxo; me había adherido de forma entusiasta a la teoría que se me ofreció.

1. Véanse las secciones 3 y 7 de la Conferencia 6.
2. Véase la Conferencia 2.

Desde la perspectiva de esa teoría, como luego comprendí, menospreciaba ciertas corrientes que por aquella época y todavía ahora constituían apologías o defensas habituales de la desigualdad económica. Algunas de esas defensas de la desigualdad económica se podían llamar *normativas* y las otras, *fácticas*. Las defensas normativas *confirman* la desigualdad. Representan esa desigualdad como algo justo. Las fácticas, por contra, no niegan (ni afirman) que la desigualdad sea injusta. Dicen que la desigualdad, sea justa, injusta o no sea una cosa o la otra, es inevitable.

Un modo muy habitual de defender fácticamente la desigualdad la remonta a un egoísmo humano que supuestamente no puede erradicarse. Esta defensa dice que la desigualdad se impone por algo tan propio de la naturaleza humana como el pecado, según el punto de vista cristiano del pecado original: la gente es por naturaleza egoísta, sea esto o no algo malo —como pueda ser o no malo que alguien sea un pecador—, y la desigualdad es el resultado inevitable de ese egoísmo, tanto si la desigualdad es injusta como si no lo es.

Ser «egoísta», aquí, significa desear las cosas para uno mismo y para aquellos del círculo más íntimo y estar dispuesto a actuar basándose en ese deseo, incluso cuando la consecuencia es que uno tenga (mucho) más de lo que tiene otra gente o de lo que pudiera haber tenido. En una versión fuerte de la hipótesis del egoísmo, está en la mismísima naturaleza del deseo que lo sea verdaderamente el desear tener más que el resto de la gente —es decir, es el deseo *no sólo* de que yo esté en uno de los peldaños más altos de la escalera de la desigualdad, *sino también* que los otros estén en peldaños más bajos—. Si yo soy (en este sentido) fuertemente egoísta, entonces es que quiero tener más de lo que tiene otro, *no* (solamente) porque tendré más de lo que de otra manera tendría, sino porque yo (al menos también) quiero *fundamentalmente* estar por encima de otros. En una versión más débil de la hipótesis del egoísmo, lo que una persona desea tener le colocará en realidad (es decir, en virtud del hecho de que los recursos son finitos) por encima de los demás. Estar por encima, como tal, no es, como en la versión fuerte, el propósito de nuestro egoísmo, pero sigue siendo el resultado de esa búsqueda, para aquellos que son lo suficientemente habilidosos o lo suficientemente afortunados para tener éxito en la búsqueda del deseo del propio interés.

La defensa del egoísmo de la desigualdad tiene dos premisas. Primera, una premisa de *naturaleza humana*: que la gente es por naturaleza egoísta. Y, segunda, una premisa *sociológica*: que, *si* la gente es egoísta (por naturaleza o por otra razón), entonces es imposible alcanzar y/o sustentar la igualdad.

Ahora bien, yo solía rechazar las dos premisas de la defensa del egoísmo de la desigualdad. Pero me he vuelto sensible a la premisa sociológica. Sobre este tema diré algo más en un momento. Primero, déjenme explicarles por qué rechacé las dos premisas en el pasado.

Rechacé la premisa de la naturaleza humana por una razón de tipo marxista: la de que, tal como pensaba, las estructuras sociales determinan en gran medida la estructura de la motivación. No existe, o así pensaba yo, una naturaleza humana subyacente que pudiera clasificarse como *inmediatamente* altruista o egoísta, o egoísta en cierto grado definitivo. No quiero decir con esto que pensara que no había ninguna clase de naturaleza humana subyacente; habría considerado tal cosa una proposición heréticamente inmaterialista.[3] (Somos, después de todo, animales, con una biología particular y una psicología derivada de ella.) Pero creía que la naturaleza humana era bastante flexible con respecto a la motivación. Había, en un sentido que no obstante reconocí, certezas sobre lo egoístas que son los seres humanos por naturaleza —como, por ejemplo, la certeza de lo propicias que tendrían que ser las circunstancias para que los seres humanos fueran altruistas en su actitud y su comportamiento—. O, de forma más general, la verdad en torno al egoísmo y la naturaleza humana la revelaría la altura (variable) de una línea en un gráfico que representara en la línea horizontal las circunstancias y en la línea vertical los grados de la orientación egoísta que fueran constatables. La forma correcta de caracterizar la naturaleza humana sería como una función, con las circunstancias como argumentos y los modos de comportamiento como valores. Y todo lo que necesitas creer, para negar que la naturaleza humana sea egoísta en un sentido que amenazara al proyecto igualitarista, sería lo que de hecho yo creía: que, bajo las circunstancias propicias, la gente se comportaría de modo altruista en general y que tales circunstancias estarían a nuestro alcance.[4]

Así que rechacé la premisa que funda en la naturaleza humana la defensa del egoísmo de la desigualdad. Pero, de un modo independiente, también

3. Véase Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, pág. 151.

4. Aunque no quiero entrar en la controversia acerca de la sociobiología mucho más de lo que lo hace esta nota, debería decir, para evitar malentendidos, que no considero las proposiciones del párrafo siguiente incongruentes con la sociobiología, si ésa es la doctrina desarrollada en el libro de Richard Dawkins *The Selfish Gene* (trad. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2000) —una doctrina que, debería añadir, encuentro totalmente convincente—. (Sé que es raro que un hombre de izquierdas tenga, y quizá aún más raro que proclame, tal opinión. Como ha remarcado John Maynard Smith, «existe cierta relación entre sentir antipatía por la genética molecular y cierto gusto por la política radical», «An Eye on Life», pág. 3.)

rechacé la premisa sociológica. Pensé que, incluso *si* la gente fuese egoísta por naturaleza, no se deduciría —y era, de hecho, falsa— la conclusión de que la desigualdad era ineludible porque, al igual que la estructura social determinaba la motivación, en detrimento de la primera premisa del argumento del egoísmo, asimismo también la estructura determinaba el *resultado* de la motivación: incluso si la gente fuera de hecho egoísta, lo fuera o no en virtud de su naturaleza invariable, las reglas que gobiernan su interacción podrían, sin embargo, evitar que su egoísmo generara como resultado la desigualdad.[5] Tales reglas podrían, por ejemplo, verse reforzadas por una gran mayoría, una mayoría cuya motivación fuera de carácter egoísta o, en cierta medida, no del todo altruista, y que en ausencia de tales reglas estuvieran al final de la desigualdad.

Por razones parecidas a las que acabo de dar, sigo siendo escéptico con relación a la premisa que funda en la naturaleza humana la defensa del egoísmo de la desigualdad. Pero ya no soy tan escéptico por lo que respecta a la premisa sociológica. Ya no creo que, incluso dando por sentado el egoísmo en la motivación, la estructura pueda conjurar la desigualdad.[6] Y este cambio en el punto de vista es muy consecuente. Así, por ejemplo, si la gente ha sido hasta ahora *irremisiblemente* egoísta (no por naturaleza, sino) como resultado de la historia capitalista, entonces —esto es lo que creo ahora—, a la luz de ese egoísmo, la estructura por sí sola no podría ser suficiente para proporcionar la igualdad.[7] Incluso basándonos en puntos de vista ra-

5. Mi rechazo de la premisa sociológica suponía un optimismo sobre la posibilidad social que Marx, en efecto, evitaba, pues desde su punto de vista sólo la abundancia material podría neutralizar la tendencia hacia la desigualdad de la sociedad humana y, por tanto, ninguna clase de estructura social como tal podría hacerlo. Véase la Conferencia 6, secciones 6 y 7.

6. Al menos, quizás, a través de la aplicación de la coacción en un grado tan alto que sería virtualmente imposible organizarla y ciertamente imposible confirmarla. Si es posible organizar la coacción masiva necesaria, pero se rechaza la igualdad porque es imposible confirmar esa coacción masiva, entonces la defensa de la desigualdad no se convierte ni en algo puramente objetivo ni (como yo entiendo esta etiqueta aquí: véase arriba, pág. 160) en algo puramente normativo. Ahora sería necesario defenderla para evitar violar valores primordiales, *incluso aunque esto sea injusto*. En los términos de Albert Hirschman, tal defensa no dice que el proyecto de eliminar la igualdad sea *fútil*, sino más bien que pone en *peligro* valores más importantes (visto desde la escala adecuada). Véase Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*.

Por supuesto, la coacción masiva produce en cualquier caso una desigualdad masiva de poder porque (aunque esto no sea una cuestión permanente lógica) tal coacción no puede aplicarse de forma democrática. Así que la objetividad de la defensa es, al final, bastante «pura».

7. Observen que no se trata de la afirmación trivial de que si la gente es terriblemente egoísta, entonces la estructura no puede revertir ese egoísmo. Se trata de la afirmación no trivial de que la estructura no puede, como alguna vez sí pensé que podía, expresar la igualdad *a pesar de* ese (irreversible) egoísmo.

zonablemente optimistas sobre los límites de la propia naturaleza humana, la historia capitalista nos habría arrojado a un callejón sin salida del que no podríamos escapar para recuperar el camino del socialismo.

2

De acuerdo con mi cambio de actitud hacia la venerable doctrina según la cual la igualdad exige una considerable falta de egoísmo, siento ahora menos desdén con respecto a otra vieja panacea, que no es (excepto, a veces, indirectamente) una apología de la desigualdad, sino una receta para eliminarla. Esta panacea dice que *para que se supere la desigualdad, es necesario que haya una revolución en el sentimiento o en la motivación, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica*. No creo ahora que eso sea *verdadero* sin más, pero creo que hay *más* verdad en ello de lo que antes estuve dispuesto a reconocer. Y la razón que constituye a veces, según dije, una apología indirecta de la desigualdad es que, a no ser que hubiese un segundo advenimiento de Jesucristo o (si Cristo no era el Mesías) un primer advenimiento del Mesías, no *habrá* nunca, podrían pensar muchos, el cambio necesario en la motivación.

Mi creciente simpatía en la actualidad por la afirmación de esa panacea que he puesto en cursiva —que se podría denominar la panacea social cristiana— se apoya en la reflexión del trabajo que he realizado en los últimos años sobre la justificación rawlsiana de la desigualdad económica. Rawls dice que la desigualdad está justificada cuando tiene el efecto de que aquellos que peor están estén mejor de lo que estarían si desapareciera la desigualdad. La desigualdad no sólo está justificada, sino que es justa, para Rawls, cuando (y porque) es necesaria para ese fin, en virtud de la influencia benigna que sobre la motivación productiva tienen los incentivos materiales asociados a la desigualdad económica.

Rawls presenta eso como justificación normativa de la desigualdad —es decir, el tipo de justificación que busca presentar (alguna forma de) la desigualdad como justa—. Pero, como argumentaré, una investigación más precisa del mecanismo principal que verifica, cuando es verdad, que la desigualdad económica beneficia a los que peor están, revela que el caso rawlsiano de la desigualdad está mejor caracterizado como una defensa meramente fáctica de tal desigualdad. A pesar de lo que el propio Rawls dice, no muestra que la desigualdad basada en el incentivo sea justa, según su propia concepción de justicia, sino, a lo sumo, que es lamentablemente inevitable,

cuando no inevitable *tout court*,[8] al menos si no queremos rebajar la condición de cada uno.[9] La defensa supuestamente normativa de Rawls de la desigualdad se presenta a sí misma, cuando se la interroga debidamente, como una defensa meramente fáctica de tal desigualdad. Esto es porque, como veremos, debe atribuirse a los más productivos un egoísmo antiigualitarista, como parte de la explicación de por qué la desigualdad es necesaria, hasta el punto de que sea de hecho necesaria.

3

Me gustaría comentar un cambio de formulación de Rawls, a través de dos textos por lo demás sustancialmente idénticos —un cambio que es de gran importancia en relación con el contraste entre la defensa de la desigualdad fáctica y la normativa.

En su antiguo ensayo «Justicia como equidad», encontramos el siguiente párrafo:

> Si, como es muy posible, estas desigualdades operan como incentivos para conseguir mejores esfuerzos, *los miembros de esta sociedad deben contemplarlos como concesiones a la naturaleza humana*: ellos, como nosotros, pueden pensar que idealmente la gente debería querer servir a los demás. Pero, como son mutuamente egoístas, su aceptación de estas desigualdades es solamente la aceptación de las relaciones en las que de hecho están y un reconocimiento de los motivos que les llevan a dedicarse a sus prácticas comunes.[10]

Hay, bajo mi punto de vista, bastantes oscuridades y expresiones infelices en este y algunos otros pasos del parágrafo del que se ha extraído el texto.[11] Pero sólo me interesa ahora comentar el hecho —extremadamente intere-

8. De hecho, Rawls mantiene, de forma bastante independiente del proyecto de mejorar la condición de los que peor están, que «las profundas desigualdades [en] [...] las oportunidades iniciales de la vida [...] [son] inevitables en la estructura básica de *cualquier* sociedad» (*A Theory of Justice*, pág. 7, cursiva añadida [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997]). El argumento del incentivo contribuye a mostrar cuáles de esas profundas desigualdades serían justificables.

9. Eso pondría en *peligro* su defensa de la desigualdad más que la categoría de la *futilidad* (véase la nota 6), pero sólo a condición de que fuera posible la igualdad, una condición que (véase la nota 8) él cree que no se cumple.

10. Rawls, «Justice as Fairness», pág. 140 (cursiva añadida).

11. Véase Cohen, «Incentives», págs. 324-325.

sante— de que Rawls eliminó la frase que he puesto en cursiva cuando, catorce años después, escribió un texto sustancialmente (y casi literalmente) idéntico en *Teoría de la justicia*. La frase de *Teoría de la justicia* que corresponde a la primera frase en el párrafo de arriba dice lo siguiente: «Si, por ejemplo, estas desigualdades establecen varios incentivos que tienen éxito al obtener esfuerzos más productivos, una persona en la posición original los contemplaría como *necesarios* para cubrir los costes del entrenamiento y para estimular el que efectivamente se produzcan».[12] De mi argumento puede deducirse contra Rawls que *si* los incentivos desiguales son verdaderamente necesarios desde el punto de vista de los intereses de los que no son pudientes,[13] son entonces necesarios sólo debido a debilidades en la naturaleza humana que más o menos se afirman en el párrafo de *Justicia como equidad*, pero que no se mencionan en el párrafo análogo de *Teoría de la justicia*.[14]

Es como si tanto el Rawls de 1957 como el de 1971 estuvieran de acuerdo con Bernard Mandeville (y Adam Smith) en que «los vicios privados» colaboran a «la prosperidad pública» —en otras palabras: que el egoísmo humano puede beneficiar a todo el mundo— pero que el Rawls de 1971 es incapaz de admitir que son *de hecho* los vicios los que están puestos en cues-

12. Rawls, *Theory of Justice*, pág. 151 (cursiva añadida).

13. Estoy absolutamente de acuerdo en que de hecho son necesarias. Creo que ese egoísmo, y la naturalidad con que lo contemplamos, es el resultado de siglos de civilización capitalista.

14. No sé por qué Rawls hizo este gran cambio. Pero creo que se puede justificar a través del constructivismo al que se adhirió tímidamente en *Theory of Justice*, y que no es tan aparente en *Justicia como equidad*. De acuerdo con el constructivismo, la justicia consiste en los principios sobre los que estamos de acuerdo en una situación privilegiada de elección, a la luz, *inter alia*, de (lo que se supone son) los hechos de la naturaleza humana. Dado que la justicia se construye con hechos de la naturaleza humana tales como los supuestos que la búsqueda de la justicia presupone, parece imposible que el constructivismo considere cualquiera de esos actos como ejemplos de los «vicios» de la *injusticia* dentro de la naturaleza humana. (Esto no quiere decir que Rawls crea que es imposible que los seres humanos sean injustos por naturaleza: serían injustos por naturaleza si fueran incapaces de ajustarse a cualquier principio que surgiera de un procedimiento constructivo adecuado. Y Rawls piensa que de hecho puede que sean incapaces de hacerlo: véase *Political Liberalism*, pág. LXII [trad. cast.: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 2000]. Pero ésa es una razón bastante diferente para decir que la gente puede ser injusta por naturaleza que Rawls estuvo a punto de aceptar en 1957.)

Creo que el constructivismo es, en parte, erróneo, porque los principios que construye dependen de hechos de la naturaleza humana. Argumentaré en contra de ese aspecto de su procedimiento, y en contra del constructivismo como tal, en otra parte.

tión.[15] Yo estoy de acuerdo con Mandeville —y con Adam Bede[16]— en que eso es lo que ocurre.

4

Si, como ahora creo, el egoísmo de la gente afecta las perspectivas de igualdad y de justicia, entonces eso es, en parte, porque, como también creo en este momento, la justicia no puede ser sólo una cuestión de la estructura legal del Estado dentro del que la gente actúa, sino que es también una cuestión que tiene que ver con los actos que la gente elige dentro de esa estructura, con las opciones personales que llevan a cabo en su vida diaria. He llegado a pensar, por decirlo con un eslogan que se ha hecho popular recientemente, que *lo personal es político.*

Ahora bien, ese eslogan, tal como está, es vago, pero con él aquí quiero dar a entender algo razonablemente preciso: que los principios de justicia distributiva —es decir, los principios sobre la distribución justa de beneficios y cargas en la sociedad— se aplican, allí donde lo hacen, sobre aquellas opciones de la gente que no son obligatorias desde un punto de vista legal. Afirmo que esos principios se aplican sobre las opciones que la gente realiza *dentro* de estructuras que son coercitivas desde un punto de vista legal y sobre las que, como todo el mundo estará de acuerdo, se aplican (también) los principios de justicia. (Al hablar de las opciones que la gente lleva a cabo *dentro* de estructuras coercitivas, no incluyo la opción de si acatar o no las reglas de tales estructuras —una opción, de nuevo, a la que todos estarán de acuerdo en reconocer que también se aplican los principios de justicia—. Más bien lo que quiero decir es que esas reglas dejan abiertas las opciones porque ni las imponen ni las prohíben.)

Las feministas utilizan mucho el eslogan en cursiva del que me acabo de apropiar.[17] Más importante aún: la idea en sí que he formulado a través del eslogan y que he intentado explicar hace un instante es una idea feminista. Observen, sin embargo, que al explicar brevemente la idea que defenderé, no he mencionado las relaciones entre los hombres y las mujeres en parti-

15. *Private Vices, Public Benefits* es el subtítulo de *The Fable of the Bees*, de Mandeville (trad. cast.: *La fábula de las abejas: los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

16. Véase el epígrafe de este capítulo.

17. Pero era utilizado, aparentemente, por los teólogos de la liberación cristiana antes de que lo utilizaran las feministas. Véase Denys Turner, «Religion: Illusions and Liberation», pág. 334.

cular o el tema del sexismo. Podemos distinguir entre el contenido y la forma de la crítica feminista de ciertas ideas convencionales sobre la justicia, y es la forma la que me interesa principalmente aquí,[18] por más que también esté de acuerdo con su contenido.

La sustancia de la crítica feminista es que la teoría liberal convencional de la justicia, y la teoría de Rawls en particular, ignora de manera injustificable una división injusta del trabajo y unas relaciones de poder injustas dentro de las familias (cuya estructura legal *puede* que no manifieste ningún tipo de sexismo). Ése es el punto clave de la crítica feminista desde un punto de vista político. Pero la forma (a menudo simplemente implícita) de la crítica feminista, que obtenemos cuando abstraemos su contenido centrado en el género, es que las opciones no reguladas por ley caen dentro de los límites básicos de la justicia, y ésa es la lección clave de la crítica que podemos extraer desde un punto de vista teórico.

Como creo que lo personal es político, en el sentido mencionado, rechazo la visión de Rawls de que los principios de la justicia se aplican sólo a lo que él llama la «estructura básica» de la sociedad. Las feministas se han dado cuenta de que Rawls vacila, a lo largo de sus escritos, sobre la cuestión de si la familia pertenece a la estructura básica y es, por tanto, según él, un lugar en el que se aplican los principios de la justicia o no. Argumentaré que la duda que muestra Rawls sobre este asunto no es un caso de mera indecisión, que pudiera resolverse rápidamente a favor de la inclusión de la familia dentro de la estructura básica; ése es el punto de vista de Susan Okin,[19] y, en mi opinión, esta autora se equivoca. Mostraré (en la sección 2 de la Conferencia 9) que Rawls no puede admitir la familia en la estructura básica de la sociedad sin abandonar su empeño de que sólo se aplican los principios de justicia distributiva a la estructura básica. Al suponer que Rawls podría incluir las relaciones familiares, Okin muestra su incapacidad de comprender la *forma* de la crítica feminista de Rawls.

18. O, de forma más precisa, aquello que *distingue* su forma. (En tanto que la crítica feminista apunta a la legislación y la política del gobierno, no hay nada peculiar en su forma.)

19. Okin está singularmente presente en la ambivalencia de Rawls sobre si admitir o excluir a la familia de la estructura básica (véase, por ejemplo, Okin, «Political Liberalism, Justice and Gender», págs. 23-24; y, más genéricamente, Okin, *Justice, Gender, and the Family*), pero hasta donde yo sé, ella ignora las consecuencias más amplias que desde el punto de vista rawlsiano de la justicia en general tiene el conjunto de ambigüedades de las que ésta es sólo un ejemplo.

5

Llego a la conclusión anunciada arriba al final de un intento de argumentación que reza así. Aquí, en la sección 5, vuelvo a exponer la crítica que he hecho en otro lugar a la aplicación que hace Rawls de su principio de la diferencia,[20] a saber, que no lo aplica para censurar las opciones egoístas que llevan a cabo los ambiciosos partidarios del mercado, opciones que inducen a una desigualdad que en mi opinión es perjudicial para los que peor están. En la sección 6 presento una objeción a mi crítica de Rawls. La objeción dice que el principio de la diferencia es, por estipulación y diseño, un principio que se aplica sólo a las instituciones sociales (en particular, a aquellas que componen la estructura básica de la sociedad) y no un principio que se aplique a las opciones, como las de los ambiciosos egoístas, que la gente lleva a cabo *dentro* de esas instituciones.

Las secciones 1 y 2 de la Conferencia 9 ofrecen réplicas independientes a esa objeción de la estructura *básica*. En la sección 1 muestro que la objeción es incoherente con muchas de las afirmaciones de Rawls sobre el papel de los principios de la justicia en una sociedad justa. Después admito que las afirmaciones discordantes se puedan suprimir del canon rawlsiano y, en la sección 2, replico de nuevo a la objeción de la estructura básica, mostrando que no hay ninguna explicación justificable de lo que *es* la estructura básica que le permita a Rawls insistir en que los principios que se aplican a ella no se aplican a las opciones que se realizan dentro de ella. Concluyo que mi crítica original queda justificada, contra la objeción particular que aquí se puso en juego. (La sección 3 de la Conferencia 9 comenta las implicaciones que tiene mi postura a favor de la culpabilidad moral de los individuos cuyas opciones violan los principios de la justicia. La sección 4 explora la distinción entre las instituciones coercitivas y las no coercitivas, que juegan un papel clave en el argumento de la sección 2.)

Mi crítica a Rawls es una crítica a su aplicación del principio de la diferencia. El principio dice, en una de sus formulaciones,[21] que las desigualdades son justas si y sólo si son necesarias para hacer que los que peor están en

20. Véase Cohen «Incentives, Inequality, and Community»; e *idem*, «The Pareto Argument for Inequality». Nos referiremos a estos artículos en lo sucesivo como «Incentives» y «Pareto», respectivamente.

21. Véase Cohen, «Incentives», pág. 266, nota 6, para las cuatro posibles formulaciones del principio de la diferencia, que encuentran todas ellas, de forma razonada, apoyo en *A Theory of Justice* de Rawls. Creo que el argumento de las Conferencias 8 y 9 es sólido a lo largo de todas las formulaciones del principio.

la sociedad estén mejor de lo que estarían de cualquier otra forma. No tengo nada que objetar sobre el principio de la diferencia en sí mismo,[22] pero estoy muy en desacuerdo con Rawls sobre el asunto de *qué* desigualdades pasan el test que justifica la desigualdad según el principio y, por tanto, *cuánta* desigualdad admite ese test. En mi opinión apenas hay desigualdad alguna que verdaderamente lo sea que satisfaga la exigencia señalada por el principio de la diferencia cuando se concibe, como el propio Rawls propone que se conciba,[23] como regulador de los asuntos de una sociedad cuyos mismos miembros aceptan ese principio. Si tengo razón, la afirmación del principio de la diferencia implica que la justicia exige (virtualmente)[24] una igualdad incondicional, en oposición a las «profundas desigualdades» en las oportunidades de vida iniciales con las que Rawls piensa que la justicia es compatible.[25]

Se piensa comúnmente, por ejemplo Rawls lo hace, que el principio de la diferencia autoriza un argumento a favor de la desigualdad centrado en el recurso de los incentivos materiales. La idea es que la gente con talento producirá más de lo que lo haría si, y sólo si, se les paga más del salario normal y parte del extra que produzcan puede darse a los que peor están.[26] La desigualdad que es consecuencia de los incentivos materiales diferenciales se justifica dentro de los términos del principio de la diferencia, pues esa desigualdad —se dice— beneficia a los que peor están: la desigualdad es necesaria para que ellos alcancen la posición que disfrutan, por muy insignificante que, sin embargo, pueda ser su posición.

Ahora bien, antes de presentar mi crítica a este argumento, es necesario hacer una advertencia con respecto a los términos en los que se expresa. El argumento se centra en una *opción* que realiza gente bien situada

22. Tengo algunas reservas sobre el principio, pero son irrelevantes respecto al argumento actual. Estoy de acuerdo, por ejemplo, con la crítica de Ronald Dworkin de la «insensibilidad de la ambición» del principio de la diferencia; véase Dworkin, «Equality of Resources», pág. 343.

23. «Propone que se conciba»: utilizo esta frase porque parte de la crítica actual hacia Rawls es que no logra concebirlo. Es decir, que no reconoce las implicaciones de concebirlo.

24. Creo que el requisito es que cada persona tiene el derecho de perseguir su propio interés hasta un punto razonable. Pero ésa es una justificación de la desigualdad bastante diferente de la que hace la justificación de los incentivos; véase Cohen, «Incentives», págs. 302-303, 314-315.

25. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 7.

26. Ésta es sólo la forma más esquemática de conectar el pago superior a los que mejor están con beneficio para los que peor están. La adopto aquí en aras de la simplicidad de la exposición.

que tiene a su disposición un salario alto en una economía de mercado: puede elegir trabajar más o menos y trabajar en lo que hace o en otra cosa, y para ese jefe en lugar de para aquel otro, según lo bien pagada que esté. A esta gente bien situada, en la presentación habitual del argumento que acabo de hacer, se les llama «los dotados de más talento» y, por razones que daré ahora, les llamaré así a lo largo de mi crítica del argumento. Con todo, para que el argumento posea la fuerza que tiene, esta gente afortunada no tiene por qué considerarse dotada de más talento en otro sentido que en el de poseer cierta capacidad para lograr unas ganancias significativas en el mercado. Todo lo que debe ser cierto de ellos es que *están situados en una posición tal que, afortunadamente para ellos, tienen a su disposición un salario alto y pueden variar su productividad exactamente en función de lo alto que ese salario sea*. Pero, hasta donde alcanza el argumento de los incentivos, esa afortunada posición puede deberse a circunstancias que son totalmente accidentales y que están en relación con cierta clase de dotación que esos individuos posean, ya sea un producto natural o haya sido inducida socialmente. No es necesario pensar que la dotación media de fuerza, de aptitud, de ingenuidad, etc., de un lavaplatos cualquiera sea menor que la de la media del alto ejecutivo para aceptar el mensaje del argumento. Sin duda, uno necesita pensar algo de este estilo para estar de acuerdo con el argumento diferente que justifica recompensas para la gente bien situada en todo o en parte como un pago justo para que ponga en práctica esa inusual habilidad suya, pero la teoría de Rawls se construye a partir del rechazo de tales consideraciones. Y tampoco cree Rawls que el aumento en las recompensas se justifique porque las contribuciones extras justifiquen recompensas extras en razones de reciprocidad estricta. Se justifican, según él, simplemente porque proporcionan un resultado más productivo.

Sin embargo, insisto en designar a estos individuos señalados como «los dotados de más talento» porque objetar que de hecho estos individuos en realidad no están dotados de un talento especial *en ningún sentido* es entrar en una consideración empírica discutible y, en este contexto, engañosa, puesto que daría la impresión de que tendría importancia para nuestra evaluación del argumento de los incentivos el que la gente bien situada merezca la denominación que se le asigna o no. La crítica particular del argumento de los incentivos que desarrollaré se entiende mejor en su especificidad cuando usamos la expresión «con talento», que aparentemente supone una concesión; no indica una concesión a la pregunta fáctica de cómo la gente que está en lo más alto de la sociedad de mercado llega a estar allí. Mi empleo

de los propios términos del argumento muestra la fuerza de mi crítica: la crítica se sostiene incluso si concedemos generosamente el modo en que la gente bien situada asegura sus posiciones de poder en el mercado. Además, resulta especialmente apropiado hacer tales concesiones aquí, puesto que el principio de la diferencia de Rawls es secundario, desde un punto de vista léxico, en relación con su principio de que se ha de cumplir una justa igualdad de oportunidades en lo que se refiere a la obtención de las posiciones deseadas; si algo asegura que aquellos que las ocupan poseen una dotación creativa superior es esto. (Lo cual no significa que de hecho lo asegure. Es compatible con una igualdad de oportunidades justa el hecho de que la principal característica de la gente que está en lo más alto posea una mayor astucia y/o una prodigiosa agresividad y no algo más admirable.)

Ahora bien, por las siguientes razones, creo que el argumento de los incentivos para la desigualdad representa una aplicación distorsionada del principio de la diferencia, incluso aunque sea su aplicación más estándar y quizá incluso la más convincente. La gente de especial talento o bien acepta el principio de la diferencia o bien no lo hace. Es decir, o ellos mismos creen que las desigualdades son injustas si no son necesarias para que mejoren los que no son pudientes o no creen que eso sea un dictado de la justicia. Si no lo creen, entonces su sociedad no es justa desde un punto de vista rawlsiano, puesto que una sociedad es justa, según Rawls, sólo si sus propios miembros aceptan y mantienen los principios de justicia correctos. Podría apelarse al principio de la diferencia como justificación de cierta tolerancia o cierta promoción por parte del gobierno de la desigualdad en una sociedad en la que los dotados de talento no la aceptaran, pero entonces ese principio justifica una política pública de desigualdad en una sociedad en la que algunos miembros —los dotados de talento— no comparten la comunidad con el resto.[27] Se toma su comportamiento como fijo o paramétrico, como un dato enfrentado a un principio que se le aplica desde fuera y no como responsable él mismo ante ese principio. Ésa no es la forma en que los principios de la justicia operan en una sociedad justa, de acuerdo con el concepto que Rawls expone: dentro de sus términos, se puede distinguir entre una sociedad justa y un gobierno justo —es decir, aquel que aplica principios justos a una sociedad cuyos miembros puede que no acepten esos principios.

27. De forma más precisa, no comparten *la comunidad justificadora* con el resto, en el sentido en el que especifiqué la frase en cursiva en «Incentives», pág. 282.

Así que volvemos a la segunda y única posibilidad que nos queda: que los de más talento sí acepten el principio de la diferencia —que, como dice Rawls, apliquen los principios de la justicia *en su vida diaria* y adquieran del sentido de la justicia que supone obrar así—.[28] Pero en ese caso se les puede preguntar por qué, si ellos mismos creen en el principio, exigen un pago mayor del que obtienen aquellos menos dotados por un trabajo que, de hecho, puede requerir un talento especial, pero que no es especialmente desagradable (pues ninguna consideración de este tipo entra en la justificación rawlsiana de la desigualdad derivada de los incentivos). Se les puede preguntar a los de más talento si el extra que obtienen es *necesario* para mejorar la posición de los que peor están, que es lo único, de acuerdo con el principio de la diferencia, que podría justificarlo. ¿Es necesario *tout court,* es decir, independientemente de la voluntad humana y, por tanto, con toda la voluntad del mundo que la eliminación de la desigualdad empeorara la situación de todo el mundo? ¿O es necesario sólo en tanto que los dotados de más talento *decidirían* producir menos de lo que producen ahora o dejarían de ocupar los puestos que ahora se les pide que ocupen si la desigualdad desapareciera (a través, por ejemplo, del impuesto sobre la renta que redistribuye con un efecto totalmente igualitarista)?[29]

La gente con talento que acepta el principio de la diferencia encontrará dificultades para contestar a estas preguntas. Pues no pueden invocar en defensa del principio de la diferencia, *como autojustificación,* que sus elevadas recompensas son necesarias para mejorar la posición de los que peor están, puesto que en el caso más corriente[30] son ellos mismos quienes *hacen* que sean necesarias esas recompensas con su actitud de no querer trabajar, a cambio de las recompensas habituales, con la misma productividad con que lo harían a cambio de recompensas más elevadas y esa falta de disposición por su parte es lo que asegura que los no especialmente dotados obtengan menos de lo que obtendrían en otro caso. Las recompensas elevadas son,

28. «Los ciudadanos en su vida diaria afirman y actúan según los primeros principios de justicia.» Actúan «según esos principios como dicta su sentido de la justicia» y, por tanto, «su naturaleza como personas morales se realiza casi completamente». (Citas extraídas, respectivamente, de Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», págs. 521, 528; e *idem*, *A Theory of Justice*, pág. 528.)

29. Esta forma de lograr la igualdad preserva la función de la información del mercado mientras extingue su función motivacional. Véase Joseph Carens, *Equality, Moral Incentives, and the Market.*

30. Véase Cohen, «Incentives», pág. 298 *et circa*, para lo que quiero decir con «el caso más corriente».

por tanto, necesarias sólo porque las opciones de los más dotados no están debidamente ajustadas al principio de la diferencia.[31]

Por tanto, aparte de aquellos casos especiales en que los de más talento literalmente no *podrían* —en oposición a los casos normales donde ellos (sencillamente) no querrían— actuar tan productivamente como lo hacen sin una remuneración más alta, el principio de la diferencia puede justificar la desigualdad sólo en una sociedad donde no todos acepten ese principio. Por tanto, en sentido estrictamente rawlsiano, no se puede justificar la desigualdad.

Ahora bien, esta conclusión sobre lo que significa aceptar y llevar a cabo el principio de la diferencia implica que la justicia de una sociedad no se da exclusivamente en función de su estructura legislativa o de sus reglas imperativas de carácter legal, sino que se da también en función de las opciones que escoge la gente en el marco de esas reglas. La aplicación rawlsiana convencional (y a mi parecer errónea) del principio de la diferencia puede modelizarse de esta manera. Hay una economía de mercado en la que todos los agentes buscan maximizar sus propias ganancias y hay un Estado rawlsiano que selecciona una función impositiva sobre los ingresos que maximiza el retorno de ingresos a los que peor están, dentro de la constricción que supone el que, a causa de la motivación egoísta de los más dotados, un sistema impositivo que igualara totalmente a todos empeoraría la situación de la gente más de lo que lo haría uno que no fuera tan igualador. Pero este retorcido modelo para la realización del principio de la diferencia, con ciudadanos inspirados por la justicia y que aprueban una política estatal que representa un juego impositivo contra (algunos de) ellos en la medida que aparecen como agentes económicos egoístas, está en completo desacuerdo con la (lógica) exigencia rawlsiana de una sociedad justa en la que sus pro-

31. Rawls permite a los más dotados decir que sus elevadas recompensas se justifican porque necesitan hacer que las bajas recompensas de los que peor están no sean más bajas de lo que ya son. Pero, como apunté en la Parte 2 de «Incentives», eso puede servir como justificación de sus elevadas recompensas cuando los más dotados hablan de ello en tercera persona, pero no, de forma crítica, cuando ellos mismos se lo están ofreciendo a los pobres. De manera análoga, tengo una buena razón para pagar al secuestrador que se ha llevado a mi hijo, pero él no puede, sobre esa base, justificar su exigencia para que le pague: no puede decir que está justificado para exigirla porque, sólo si cumplo la exigencia, mi hijo volverá. Los ricos más dotados no son, por supuesto (en ningún caso), tan malos como los secuestradores, pero la justificación que dan para exigir incentivos fracasa tanto como la del secuestrador cuando se expresa en términos «yo-tú». Como dije arriba, la justificación de los incentivos para ellos funciona sólo si se conciben como extraños dentro de la sociedad en cuestión.

pios ciudadanos se someten de buena gana al estándar de justicia encarnado en el principio de la diferencia. Una sociedad que es justa dentro de los términos del principio de la diferencia —podemos, pues, concluir— no exige simplemente *reglas* coercitivas, sino también un *ethos* de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales. En ausencia de tal *ethos*, se producirán desigualdades que no serán necesarias para mejorar la condición de los que peor están: el *ethos* requerido fomenta una distribución más justa de lo que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas. Y lo que se exige es, de hecho, un *ethos*, una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria no sólo porque es imposible diseñar las reglas para una elección económica igualitarista con respecto a las cuales puedan ponerse a prueba siempre las motivaciones,[32] sino también porque comprometería seriamente la libertad si fuera necesario consultar siempre a la gente tales reglas, incluso suponiendo que se pudieran formular las reglas aplicables y apropiadas.[33]

Efectivamente, uno puede imaginar, en abstracto, un grupo de reglas coercitivas tan bien pensadas que, de modo general, las opciones egoístas que se atuvieran al marco de esas reglas llevaran a los que peor están a una posición tan alta como la que produciría cualquier otro modelo de opciones. Allí donde las reglas coercitivas tuvieran ese carácter (y se supiera que lo tienen), los agentes elegirían de forma egoísta y estarían seguros de que los resultados de sus opciones satisfarían una interpretación —inflexible, con razón— del principio de la diferencia. En ese (imaginario) caso, el único *ethos* necesario para que fuera justo el principio de la diferencia sería la obediencia voluntaria a las reglas básicas, un *ethos* que Rawls exige expresamente. Pero la amplia literatura económica sobre la compatibilidad de los incentivos nos enseña que no pueden diseñarse reglas de ese tipo perfecto que hemos contemplado. Según esto y como de hecho son las cosas, tal como he argumentado, el *ethos* exigido debe guiar la opción en el marco de las reglas y no solamente limitarse a obligar a los agentes a que las obedezcan. (Por mi parte subrayaría que esto no es así sólo porque sea cierto *en general* que el objeto de las reglas que gobiernan una actividad debe ser acep-

32. Una razón más importante de por qué ninguna de esas reglas «públicas» podrían diseñarse es que no siempre es posible decir, incluso para la persona en cuestión, si su exigencia de más dinero como condición para cambiarse a un empleo más deseable socialmente se justifica como compensación para «la carga especial» o no y, por tanto, se permite dentro del marco de la igualdad, considerándolo todo globalmente. Para más detalles sobre la publicidad, véase el párrafo final de la última nota de la Conferencia 9.

33. Véase Cohen, «Incentives», pág. 316.

tado cuando el agente persigue esa actividad de buena fe. Cualquier deporte competitivo representa un contraejemplo a esta generalización. Pero mi argumento a favor de la conclusión citada más arriba no descansa sobre la falsa generalización que he señalado.)[34]

6

Hay una objeción que los partidarios de la *Teoría de la justicia* de Rawls plantearían contra el argumento con el que critico su aplicación del principio de la diferencia. La objeción es que el hecho de que centre mi interés sobre la posición de los productores mejor dotados en la vida económica diaria es algo inapropiado, puesto que su comportamiento sucede dentro de (y no determina) *la estructura básica* de la sociedad y es sólo a esto último a lo que se aplica el principio de la diferencia.[35] Cualesquiera que puedan ser las opciones que la gente lleve a cabo dentro de ella, la estructura básica garantiza que se satisfacen los dos principios de la justicia. Efectivamente, como Rawls reconoce, las opciones por las que se inclina la gente pueden valorarse como justas o injustas desde diversos puntos de vista. Así, por ejemplo, nombrar de manera caprichosa al candidato A en lugar de al candidato B para un puesto cualquiera puede juzgarse como injusto, incluso si esto se da en el marco de unas reglas que tengan una estructura básica justa (puesto que esas reglas no podrían diseñarse de forma que proscribieran de hecho la variedad de los posibles caprichos que podrían darse).[36] Pero ese tipo de

34. Habría que fijarse que la siguiente crítica del argumento de los incentivos para la desigualdad no se enfoca contra «todo lo que podría llamarse incentivo, sino sólo contra los incentivos que producen la desigualdad y que se dice que se justifican porque mejoran la situación de los que peor están. No planteo ninguna objeción contra los incentivos diseñados para eliminar un foco de pobreza o para inducir a la gente a encargarse de trabajos particularmente poco agradables. No es constitutivo de aquellos incentivos que producen la desigualdad. Mi objetivo son los incentivos que otorgan elevadas recompensas a la gente de talento que de otra forma no trabajarían como esas recompensas le inducen a hacerlo». (Cohen, «Incentives», pág. 272). Los incentivos tolerados aquí justifican la desigualdad de ganancias, pero no justifican la desigualdad como tal. Por el contrario, son necesarios para fomentar la igualdad, considerándolo todo globalmente.

35. Para una declaración típica de esta restricción, véase Rawls, *Political Liberalism*, págs. 282-283.

36. Véase la primera frase de la sección 2 de Rawls, *A Theory of Justice* («The Subject of Justice»): «De muchos tipos distintos de cosas se dice que son justas e injustas: no sólo las leyes, las instituciones y los sistemas sociales, sino también las diversas acciones particulares,

injusticia en la elección no es la clase de injusticia que los principios rawlsianos están diseñados para condenar. Puesto que, *ex hypothesi*, esa opción se da dentro de una estructura básica establecida, no puede afectar a la justicia de la propia estructura básica, que es lo que, de acuerdo con Rawls, los dos principios gobiernan. De forma similar, las elecciones que se refieren al trabajo y a la remuneración que los más dotados realizan tampoco deberían someterse a juicio para defender el principio de la diferencia. Así que juzgar esas elecciones es aplicar el principio a un aspecto equivocado. El principio de la diferencia es un «principio de justicia para las instituciones».[37] Gobierna la opción que toman las instituciones, no las que se llevan a cabo dentro de ellas. Según esto, el desarrollo de la segunda parte del argumento dilemático de la sección 5 tergiversa la exigencia rawlsiana de que los ciudadanos de una sociedad justa aprueben los principios que la hacen justa. En virtud del alcance que se da al principio de la diferencia, se cuenta con que los mejor dotados lo defienden con fidelidad, en la medida que se ajusten a las reglas económicas que prevalecen *porque* ese principio requiere esas reglas.

Llamen a eso «la objeción de la estructura básica». Ahora bien, antes de que lo desarrolle más por extenso y luego conteste a él, me gustaría señalar que hay una ambigüedad importante en el concepto de la estructura básica, tal como lo manejan los rawlsianos. La ambigüedad estriba en si la estructura básica rawlsiana incluye sólo los aspectos coercitivos del orden social o también las convenciones y usos que son profundamente inamovibles pero no coercitivos legal o materialmente. Volveré a esa ambigüedad en la sección 2 de la Conferencia 9 y mostraré que es esa ambigüedad la que hace que naufrague no sólo la objeción de la estructura básica sino también toda la aproximación a la justicia que tantos han perseguido por influjo de Ralws. Pero, por ahora, ignoraré esta grave ambigüedad y tomaré la expresión «estructura básica», tal como aparece en la objeción de la estructura básica, como si indicara *algún* tipo de estructura, sea ésta legalmente coercitiva o no, pero de tal manera que su rasgo clave, para los propósitos de la objeción, sea que de hecho se trate de una estructura —es decir, de una organización de reglas en el marco de las cuales se llevan a cabo las elecciones y,

---

incluyendo las decisiones, los juicios y las acusaciones» (*ibid.*, pág. 7). Pero Rawls excluye ejemplos tales como el dado arriba en el mismo texto porque «nuestro asunto [...] es el de la justicia social. Para nosotros el sujeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad» (*ibid.*).

37. *Ibid.*, pág. 303.

por tanto, algo opuesto a una serie de elecciones y/o acciones—. Según eso, mi crítico partidario de Rawls, sea cual fuere la estructura precisa que tenga esa estructura básica, diría que la objeción que sostiene mi crítica del argumento de los incentivos aplica por error los principios pensados para una estructura a las acciones y las opciones individuales.

Para una mayor clarificación de la polémica posición, déjenme insistir en un punto fundamental de la diferencia que separa a Rawls de mí con respecto al lugar o lugares en los que se aplican los principios de la justicia. El interés fundamental que me mueve no es ni la estructura básica de la sociedad, en cualquier sentido de esta expresión, ni las opciones individuales de la gente, sino el modelo de beneficios y cargas dentro de la sociedad —es decir, ni una estructura dentro de la cual se da la elección, ni cierto conjunto de elecciones, sino el resultado de la estructura y las elecciones tomadas en conjunto—. Lo que me interesa es la *justicia distributiva*, una expresión con la que pretendo significar de manera no excéntrica la justicia (y su falta) en la distribución de beneficios y cargas para los individuos. Mi creencia fundamental es que existe injusticia en la distribución cuando la desigualdad de los bienes refleja no cosas tales como diferencias en lo arduo del trabajo de las distintas personas o de las distintas preferencias y opciones con respecto a los ingresos y el ocio, sino cuando refleja formas variadísimas en las que se manifiestan circunstancias afortunadas o desafortunadas. Tales diferencias de ventaja son una función de la estructura *y* de las opciones de la gente dentro de ella; así que me interesan, de forma secundaria, *ambas*.

Ahora bien, Rawls podría decir que su interés, también, es la justicia distributiva, en el sentido específico, pero, para él, que esa justicia distributiva obtenga sólo a veces la cuota de beneficios y cargas dentro de la sociedad es el resultado de las acciones que presentan una total conformidad con las reglas de una estructura básica de carácter justo.[38] Cuando se consigue la total conformidad con las reglas de una estructura básica justa, se deduce, según el punto de vista de Rawls, que no hay espacio para (más) justicia e injusticia personal que afecte a la justicia *distributiva*, ya se trate de mejorarla o de reducirla. Por supuesto Rawls estaría de acuerdo enseguida con que hay espacio dentro de esa estructura justa para la mezquindad y la generosidad

38. *Ibid.*, págs. 274-275: «Los principios de la justicia se aplican a la estructura básica. [...] El sistema social está para ser diseñado de tal forma que la distribución resultante sea justa con independencia de cómo finalmente resulten las cosas». Comparen *ibid.*, pág. 545: «La distribución de los medios materiales se deja para cuidar de sí misma de acuerdo con la idea de una pura justicia procedimental».

que afecta a la distribución;[39] pero la generosidad, aunque alteraría la distribución y podría hacerla más igualitaria de lo que sería de otra forma, no podría hacerla más *justa* de lo que lo sería de la otra forma, puesto que entonces estaría haciendo lo imposible —es decir, mejorando la justicia de lo que ya está establecido como una distribución (perfectamente) justa en virtud únicamente de la estructura justa en conformidad con lo que se produce—. Pero, como he indicado, creo que hay espacio para la importante (es decir, importante porque afecta a la justicia en la distribución) justicia e injusticia personal *dentro de* una estructura justa y, de hecho, creo que es imposible lograr la justicia distributiva mediante métodos puramente estructurales.

Discutiendo mi afirmación (véase la sección 5) de que la justicia social requiere un *ethos* social que inspire la elección no forzada que sostiene la igualdad, Ronald Dworkin sugirió[40] que podría pensarse que un gobierno rawlsiano se echara encima la obligación de promover tal *ethos* bajo el principio de la diferencia. La sugerencia de Dworkin se proponía apoyar a Rawls, en mi contra, disminuyendo la distancia que media entre la posición de Rawls y la mía propia y reduciendo así el alcance de mi crítica hacia él. No sé cuál sería la respuesta de Rawls a la propuesta de Dworkin, pero una cosa está clara: Rawls no podría decir que, en la medida que fracasara la política de promoción del *ethos* indicada, la sociedad sería, como resultado de ello, menos justa de lo que sería si la política hubiera tenido más éxito. De acuerdo con esto, si Dworkin tiene razón en que la justicia rawlsiana exige del gobierno que promueva un *ethos* a favor de la igualdad, no sería por hacer más justa distributivamente la sociedad de lo que lo era antes, *incluso* aunque fuese por mor de hacer su distribución más *equitativa*. La siguiente conjunción dividida en tres partes, que es una consecuencia ineludible de la postura de Rawls, sobre la interpretación no antinatural que Dworkin hace de ella, es notablemente incongruente: *a*) el principio de la diferencia es un principio igualitarista de justicia distributiva; *b*) impone sobre el gobierno la tarea de promover un *ethos* igualitarista; *c*) no es para realzar la justicia distributiva en la sociedad para lo que se requiere promover ese *ethos*. El intento de Dworkin por reducir la distancia entre la

39. Éste es un aspecto distinto del hecho al comienzo de esta sección, es decir, que hay espacio dentro de una estructura justa para la justicia y la injusticia en la elección en un sentido «no primario» de «justicia».

40. Dworkin hizo este razonamiento en un seminario de Oxford en el Hilary Term de 1994.

postura de Rawls y la mía propia amenaza con exponer lo anterior como incoherente.

Ahora bien, antes de que organice mis dos réplicas a la objeción de la estructura básica, hace falta una breve digresión conceptual, para aclarar la relación entre una *sociedad* justa, según Rawls (y yo mismo) entendemos esa idea, y una *distribución* justa, de acuerdo a como yo (no Rawls) entiendo esa idea diferente. Una sociedad justa, aquí, es aquella cuyos ciudadanos aceptan, y actúan según, los principios correctos de la justicia, pero la justicia en la distribución, tal como se definió aquí, consiste en un cierto perfil igualitarista de recompensas. De ahí se sigue, como posibilidad lógica, que puede obtenerse una distribución justa en una sociedad que no es ella misma justa.

Para ilustrar esta posibilidad, imaginen una sociedad cuyo *ethos*, aunque no se inspire en una creencia en la igualdad, sin embargo dé lugar a una distribución equitativa. Un ejemplo de tal *ethos* sería una intensa ética protestante, que es indiferente a la igualdad (sobre la tierra) como tal, pero cuyo acento sobre la abnegación, el trabajo duro y la inversión de los excedentes (a pesar del ascetismo que hay en ella) hace que los que peor están estén tan bien como les sea posible estar. Tal *ethos* logra la justicia del principio de la diferencia en la distribución, pero los agentes que participan de ella no estarían motivados por el principio de la diferencia y, por tanto, no podrían ser considerados justos, dentro de los términos de ese principio.[41] Bajo las especificaciones que se han presentado aquí, esta sociedad protestante no sería justa, a pesar del hecho de que presenta una distribución justa. Podemos decir de la sociedad que es justa accidentalmente, pero no constitutivamente. Pero sea cual sea el término que prefiramos, lo importante es distinguir «sociedad» y «distribución» como sujetos posibles del predicado «justo». (Y hay que mencionar que, en la práctica contemporánea, un *ethos* que logre la igualdad del principio de la diferencia casi con toda seguridad tendría que estar inspirado en la igualdad; el accidente de un *ethos* no inspirado en la igualdad que produjera el resultado correcto es, al menos en los tiempos modernos, bastante improbable. El protestantismo que he descrito en este párrafo es totalmente fantástico, al menos en nuestros días.)

41. Podría, además, ser cierto de la sociedad en cuestión el que, debido a sus tradiciones, que controlan las estructuras motivacionales de sus ciudadanos, sus intentos por hacer que su *ethos* fuera justo, en un sentido opuesto al de los protestantes, fueran infructuosos y, en la medida que tuvieran éxito, produjeran menos justicia en la distribución que la que produce ese imaginado protestantismo.

Menos llamativo es el caso opuesto, en el que la gente lucha por gobernar su comportamiento por (lo que son de hecho) principios justos, pero la ignorancia o inflexibilidad de las circunstancias externas o los problemas de la acción colectiva o lo contraproducente de los tipos estudiados por Derek Parfit[42] o alguna otra cosa en la que no he pensado frustra su intención de tal forma que la distribución sigue siendo injusta. Quizá sería extraño llamar a esa sociedad *justa* y ni Rawls ni yo necesitamos hacerlo: la justicia en los ciudadanos se postuló, arriba, como una condición *necesaria* de una sociedad justa.

Como quiera que resolvamos las complicaciones secundarias, y en gran medida de carácter verbal, que han surgido en esta digresión, seguirá en pie[43] el asunto de que es necesario un *ethos* que oriente la elección dentro de reglas justas en una sociedad comprometida con el principio de la diferencia. Mi argumento para llegar a esa conclusión descansó no en aquellos aspectos de mi concepción de la justicia que se diferencian de la de Rawls, sino en nuestra concepción compartida de lo que es una sociedad justa. El hecho de que la justicia distributiva, tal como yo la concibo (causalmente), exija un *ethos* (sea uno que simplemente promueva la igualdad, tal como ocurre en nuestro protestantismo imaginario o uno que esté también inspirado en la igualdad) que va más allá de la conformidad con las reglas justas no era una premisa en mi argumento contra Rawls. El argumento de la sección 5 versó principalmente sobre cómo entendía yo la exigencia, bien considerada por parte de Rawls, de que los ciudadanos de una sociedad justa sean ellos mismos justos. La objeción de la estructura básica desafía esa comprensión.

42. Véase Parfit, *Reason and Persons*, cap. 4.

43. Es decir, si mi argumento sobrevive a la objeción de la estructura básica, al que replico en las secciones 1 y 2 de la Conferencia 9.

Conferencia 9

DONDE ESTÁ LA ACCIÓN
En el lugar de la justicia distributiva

> Sólo cuando el hombre verdadero e individual haya sustituido en sí mismo al ciudadano abstracto, y en su vida diaria, su trabajo individual y sus relaciones individuales se haya convertido en un *ser de especie*, sólo cuando haya reconocido y organizado sus propios poderes como poderes *sociales* de tal forma que ese poder social ya no se separe de él como el poder *político*, sólo entonces se completará la emancipación humana.
>
> KARL MARX, *La cuestión judía*

1

Presento ahora una respuesta preliminar a la objeción de la estructura básica. Es preliminar porque precede a mi pregunta, en la sección 2, de qué es lo que denota la expresión «estructura básica» y también porque, en contraste con la respuesta fundamental que se deducirá de esa pregunta, hay una cierta salida para Rawls, ante la respuesta preliminar. Esa salida no es gratis para él, pero sí que existe.

Aunque Rawls dice bastante a menudo que los dos principios de la justicia gobiernan sólo la justicia en la estructura básica, también dice tres cosas que contradicen esa restricción. Esto significa que, en cada caso, debe o bien mantener la restricción y repudiar el comentario en cuestión, o bien mantener el comentario y suprimir la restricción.[1]

1. Debido a estas tensiones dentro del planteamiento rawlsiano, hay quien se ha opuesto a mi crítica de los incentivos de Rawls de dos formas diferentes. Los que piensan que su interés prioritario es la estructura básica objetan en la dirección apuntada en la sección 6 de mi Conferencia 8. Pero otros no se dan cuenta de lo importante que es ese interés para él: aceptan mi visión (tal y como yo lo veo, antirrawlsiana) de que el principio de la diferencia debería condenar los incentivos, pero creen que Rawls también la aceptaría, puesto que piensan que su compromiso con el principio es totalmente incondicional. Por tanto, no consideran lo que digo sobre los incentivos como *una crítica* hacia Rawls.

Aquellos que responden de la segunda forma parecen no darse cuenta de que el liberalismo de Rawls está en peligro si toma el camino que ellos piensan que tiene a su alcance. Entonces se convierte en un socialista igualitarista radical, cuya actitud es muy diferente a la

Primero. Rawls dice que, cuando se satisface el principio de la diferencia, la sociedad demuestra *fraternidad*, en un sentido particularmente fuerte: sus ciudadanos no quieren «tener grandes ventajas a menos que esto sea en beneficio de otros que no están tan bien... Los miembros de una familia normalmente no desean mejorar a menos que puedan hacerlo de tal forma que mejoren los intereses del resto. Ahora bien, querer actuar sobre el principio de la diferencia tiene precisamente esa consecuencia».[2] Pero la fraternidad de ese tipo no se produce cuando toda la justicia expresada por el principio de la diferencia surge de la estructura básica y, por tanto, de cualesquiera que puedan ser las motivaciones de la gente dentro de la interacción económica. No querer «mejorar a menos que puedan hacerlo de tal forma que mejoren los intereses del resto» es incompatible con la motivación egoísta de los maximizadores del mercado, que el principio de la diferencia no condena en su interpretación puramente estructural.[3]

Segundo. Rawls dice que los que peor están en una sociedad gobernada por el principio de la diferencia pueden sobrellevar su posición inferior con dignidad, puesto que saben que no es posible la mejora, que perderían bajo cualquier administración menos equitativa. Sin embargo, eso es falso si la justicia se relaciona sólo con la estructura, puesto que puede ser necesario que los que peor están ocupen ese lugar relativamente bajo sólo porque las elecciones que llevan a cabo los pudientes operen fuertemente contra la igualdad. ¿Por qué el hecho de que no sea posible inducir ninguna mejora desde el punto de vista puramente estructural debería bastar para garantizar la dignidad de los que peor están, cuando su posición podría de hecho ser aún peor, debido al ilimitado egoísmo en las elecciones económicas que llevan a cabo los que están bien situados?[4] Supongan, por ejemplo, que (como reclaman ahora de forma rutinaria los políticos) elevar la tasa del impuesto sobre la renta con la vista puesta en aumentar los beneficios de los que peor están fuera contraproducente, puesto que las tasas elevadas inducirían efectos severos y no incentivos sobre la productividad de los pudien-

---

de un liberal que sostiene que las «profundas desigualdades» son «inevitables en la estructura básica de cualquier sociedad» (*A Theory of Justice*, pág. 7).

2. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 105.

3. Véase, además, Cohen, «Incentives, Inequality, and Community», págs. 321-322; e *idem*, «The Pareto Argument for Inequality», págs. 178-179. Observen que no niego aquí que haya *más* fraternidad cuando los que más ganan se resignan voluntariamente a la tributación por el principio de la diferencia que cuando insisten en *laissez-faire*.

4. Véase, además, Cohen, «Incentives», págs. 320-321.

tes. ¿Contribuiría el conocimiento de esa verdad a un sentido de dignidad por parte de los que peor están?

Tercero. Rawls dice que la gente en una sociedad justa actúa con un sentido de justicia *desde* los principios de la justicia en sus vidas diarias; se esfuerzan por aplicar esos principios en sus propias elecciones. Y lo hacen porque «tienen un deseo de expresar su naturaleza como personas libres y moralmente equitativas y esto lo hacen de forma más adecuada actuando *desde* los principios que reconocerían en la posición original. Cuando todos se esfuerzan por acatar esos principios y cada uno tiene éxito, entonces individual y colectivamente su naturaleza como personas morales se realiza de forma más completa y con ello sus bienes individuales y colectivos».[5] Pero ¿por qué tiene que actuar *desde* los principios de la justicia y «aplicar» éstos «como requieren sus circunstancias»,[6] si para la justicia basta con que elijan como les plazca dentro del marco de una estructura diseñada para llevar a cabo una realización de esos principios? Y ¿cómo pueden celebrar, sin cierto tufo a hipocresía, la completa realización de sus naturalezas como personas morales cuando saben que no tienen posibilidad de lograr la mayoría de lo que se puede conseguir en el mercado?

Ahora bien, como he dicho, estas inconsistencias no son decisivas contra Rawls. Puesto que, en cada caso, se mantiene en sus trece respecto a su restricción de la justicia a la estructura básica y abandona, o atenúa, la observación que provoca la inconsistencia. Y eso es, de hecho, lo que se dispone a hacer, al menos con respecto a la tercera inconsistencia que he apuntado. Dice[7] que *Teoría de la justicia* yerra en algunos aspectos al tratar los dos principios como si definiese una concepción *comprensiva* de la justicia;[8] según esto, ahora abandonaría la homilía de elevado tono que constituye el texto de la nota 5. Pero este acuerdo conlleva un coste: significa que ya no se puede decir que los ideales de dignidad, fraternidad y la total realización de las naturalezas morales de la gente se expresan a través de la justicia rawlsiana.[9]

5. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 528. Véanse, además, la nota 28 de la Conferencia 8 y Cohen, «Incentives», págs. 316-320.

6. Rawls, «Justice as Fairness», pág. 154.

7. Rawls hace este razonamiento como réplica a una conferencia que pronuncié en Harvard en marzo de 1993.

8. Es decir, como (parte de) una teoría moral completa, en oposición a una puramente política. Véase, para la explicación de esta distinción, Rawls, *Political Liberalism*, en particular las págs. xv-xvii, xliii-xlvii.

9. Véase, Cohen, «Incentives», pág. 322.

2

Doy ahora una respuesta más fundamental a la objeción de la estructura básica. Es más fundamental en tanto que muestra, de forma decisiva, que la justicia requiere un *ethos* que gobierne las elecciones diarias, un *ethos* que va más allá de la obediencia a las reglas justas[10] y lo muestra a partir de razones que no explotan, como hacía la respuesta preliminar, las cosas que dice Rawls en contradicción aparente con su estipulación de que la justicia se aplica a la estructura básica de la sociedad. La respuesta fundamental interroga y refuta la propia estipulación.

Una importante falla dentro de la arquitectura rawlsiana no sólo desmonta la objeción de la estructura básica, sino que también le genera un dilema al punto de vista de Rawls sobre el tema[11] de la justicia —un dilema cuya salida no consigo imaginar—. La falla se muestra ella misma cuando hacemos esta pregunta aparentemente simple: ¿qué *es* (exactamente) la estructura básica? Pues hay una ambigüedad fatal en la especificación que hace Rawls de la estructura básica y una discrepancia, vinculada a ello, entre su criterio de lo que la justicia juzga y su deseo de excluir los efectos de una elección personal coherente con la estructura desde el ámbito de su juicio.

Rawls ha dicho siempre que la estructura básica, el tema básico de la justicia, era un conjunto de instituciones y que, en consecuencia, los principios de la justicia no juzgan las acciones de la gente dentro de instituciones (justas), siempre que sus reglas sean observadas. Pero no está nada claro *qué* instituciones se supone que reúnen las condiciones para ser parte de la estructura básica. A veces parece que las instituciones coercitivas (en el sentido legal) la agotan o, mejor, que las instituciones pertenecen a ella sólo en tanto que son (legalmente) coercitivas.[12] En esta amplia interpretación de lo

10. Aunque no necesariamente un *ethos* que encarne los principios que formulan las reglas; véanse los últimos cuatro párrafos de la Conferencia 8. La justicia requerirá un *ethos* y la objeción a la estructura básica será, por tanto, refutada, pero será una cuestión contingente saber si el *ethos* requerido por la justicia se puede discernir en el contenido de los propios principios justos. Sin embargo, como sugerí en la Conferencia 8, sección 6, la respuesta a esta pregunta es, casi con toda seguridad, sí.

11. Es decir, el sujeto que juzgan los principios de la justicia. Sigo aquí el tratamiento de Rawls —por ejemplo, en el título de la Conferencia 7 de *Political Liberalism* («The Basic Structure as Subject»). Véase también la nota 36 de la Conferencia 8.

12. A lo largo del resto de esta conferencia utilizaré «coercitivo», «coacción», etc. queriendo significar «coercitivo legalmente», «coacción legal», etc.

que Rawls entiende por «estructura básica» de una sociedad, esa estructura puede leerse en las disposiciones de su constitución, en una legislación específica tal que pueda exigirse para incrementar esas disposiciones y en la legislación y la política futuras que, siendo de importancia capital, se resistan a ser formuladas en la propia constitución.[13] La estructura básica, en esta primera comprensión que se tiene de ella, podría decirse que es el *perfil coercitivo en sentido amplio* de una sociedad, que determina de una forma relativamente ajustada y general lo que la gente puede y debe hacer, anticipándose a la legislación que es opcional, en relación con los principios de la justicia, y que se desentiende de las limitaciones y las oportunidades creadas e impedidas por las elecciones que lleva a cabo la gente dentro de la estructura básica dada entendida en ese sentido.

Sin embargo, no está nada claro que la estructura básica sea comprendida *siempre* así, en términos exclusivamente coercitivos, en los textos rawlsianos. Rawls dice a menudo que la estructura básica consiste en las instituciones sociales *más importantes* y no pone un énfasis particular en la coerción cuando anuncia *esa* especificación de la estructura básica.[14] En esta

13. Así, el principio de la diferencia, aunque perseguido a través de una política estatal (sostenida coercitivamente), no puede, como Rawls piensa, inscribirse de manera apta en la constitución de una sociedad. Véase Rawls, *Political Liberalism*, págs. 227-230.

14. Consideren, por ejemplo, el pasaje de *A Theory of Justice*, págs. 7-8, en donde se presenta el concepto de la estructura básica:

«Nuestro tema [...] es el de la justicia social. Para nosotros el sujeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, la forma en que las instituciones sociales mayores distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas de la cooperación social. Por instituciones mayores entiendo la constitución política y los principales acuerdos económicos y sociales. Así la protección legal de la libertad de pensamiento y de conciencia, los mercados competitivos, la propiedad privada en términos de producción y la familia monógama son ejemplos de instituciones sociales mayores [...] No consideraré la justicia de las instituciones y las prácticas sociales en general [...] [Los dos principios de justicia] puede ser que no funcionen para las reglas y las prácticas de las asociaciones privadas o para aquellos que pertenecen a grupos sociales menos comprensivos. Pueden ser irrelevantes para varias de las convenciones y costumbres familiares de la vida diaria; pueden no aclarar la justicia o, quizá mejor, la imparcialidad de los acuerdos de cooperación voluntarios o los procedimientos para hacer acuerdos contractuales».

No puedo decir de estas declaraciones lo que debe incluirse y lo que debe excluirse de la estructura básica ni, de forma más particular, si la coacción es la piedra de toque de la inclusión. Tomen, por ejemplo, el caso de la familia monógama. ¿Es simplemente por su «protección legal» por lo que es una institución social mayor, en línea con una definición coercitiva de la estructura básica (si no, quizá, con la sintaxis de la frase apropiada)? ¿O es la propia familia monógama parte de esa estructura? Y en ese caso, ¿son sus costumbres típicas parte de

segunda lectura de lo que es, pertenecen a la estructura básica instituciones cuya estructuración puede depender bastante menos de la ley que de la convención, el uso y la expectativa; un ejemplo notable es la familia, que Rawls incluye a veces en la estructura básica y otras veces no.[15] Pero una vez que se cruza la línea, desde el ordenamiento coercitivo al ordenamiento no coercitivo de la sociedad a través de las reglas y las convenciones de la práctica aceptada, entonces el ámbito de la justicia ya no puede excluir el comportamiento elegido, puesto que, al menos en ciertos casos, las prescripciones que constituyen la estructura informal (piensen de nuevo en la familia) están estrechamente vinculadas con las elecciones que la gente suele hacer.

«Estrechamente vinculadas con» es vago, así que déjenme explicarles lo que quiero decir con ello. Se puede hablar ciertamente de la estructura de la familia y eso no se identifica con las elecciones que la gente suele hacer dentro de ella; pero, sin embargo, es imposible afirmar que los principios de la justicia que aplicamos a la estructura familiar no se aplican a las elecciones del día a día dentro de ella. Consideren el contraste siguiente. La estructura *coercitiva*, aceptémosla provisionalmente,[16] surge independientemente de las elecciones cotidianas de la gente: está formada por aquellas elecciones especializadas que legislan la ley del lugar. Pero la estructura no coercitiva de la familia tiene el carácter que tiene sólo debido a las elecciones que sus miembros llevan a cabo habitualmente. Las obligaciones y presiones que sostienen la estructura no coercitiva residen en la disposición de los agentes que se actualizan cuando esos agentes eligen actuar de una forma constreñida o bajo presión. Con respecto a la estructura coercitiva, se puede, quizá, distinguir rápidamente entre las elecciones que instituyen y sostienen una

---

ella? Ciertamente constituyen un «acuerdo social principal», aunque también pueden ser «prácticas de las asociaciones privadas o [...] que pertenecen a grupos sociales menos comprensivos» y participan ampliamente de las convenciones y costumbres de la vida diaria. (La sección 5 del ensayo de Rawls «The Idea of Public Reason Revisited» ofrece una consideración más que interesante de la familia como componente de la estructura básica. Sin embargo, no expone expresamente la cuestión de si la familia pertenece a esa estructura sólo en virtud de las reglas coercitivas que la gobiernan. Pero creo que tiende, en su totalidad, a responder a esa pregunta de forma negativa.)

La confusión con respecto a los lazos de la estructura básica no se mitiga al examinar las páginas más importantes de *Political Liberalism* —es decir, 11, 68, 201-202, 229, 258, 268, 271-272, 282-283 y 301—. Algunas formulaciones sobre esas páginas se inclinan hacia una especificación coercitiva de la estructura básica. Otras no.

15. Véase el párrafo final de la Conferencia 8, sección 4.

16. Califico severamente esta aceptación en la sección 4 y, por tanto, fortalezco la réplica actual a la objeción de la estructura básica.

estructura de las elecciones que se dan dentro de ella.[17] Pero con respecto a la estructura, esa distinción, aunque conceptualmente inteligible, es comprometida desde un punto de vista extensional. Cuando A elige estar de acuerdo con los usos que prevalecen, la presión sobre B para que éste actúe así se refuerza; pero no existe tal presión, los propios usos no existen si no existe conformidad con ellos. La estructura y la elección siguen siendo distinguibles, pero no desde el punto de vista de la aplicabilidad a ellos del principio de la justicia.

Ahora bien, puesto que eso es así, puesto que el comportamiento conformista es (al menos en parte) *constitutivo* de la estructura *no* coercitiva, de ahí se sigue que la única forma de sostener la objeción de la estructura básica contra mi pretensión de que el principio de la diferencia condena el comportamiento económico maximizador (y, de forma más general, de sostener que la restricción de la justicia se limita a la estructura básica en contra de la insistencia de que lo personal, también, es político) es sosteniendo una especificación puramente coercitiva de la estructura básica. Pero esa salida no está abierta para Rawls, debido a la ulterior caracterización que ofrece de la estructura básica: aquí es donde aparece la discrepancia que se advertía en el segundo párrafo de esta sección. Pues Rawls dice que «la estructura básica es el tema central de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio».[18] Y esta ulterior caracterización de la estructura básica no es algo opcional: se necesita para explicar por qué *es* central en lo que concierne a la justicia. Sin embargo, es falso que sólo la estructura *coercitiva* cause efectos profundos, como una vez más nos recuerda el ejemplo de la familia:[19] si los «valores [que] rigen el marco [político] básico de la vida social» rigen por tanto «el verdadero trabajo básico de nuestra existencia»,[20] así también lo harán los valores que rigen nuestra educación y nuestra conducta dentro de la familia. De acuerdo con esto, si Rawls se retira a la estructura coercitiva, contradice su propio criterio de qué es lo

17. En la sección 4, me hago cargo de una duda sobre la fuerza de la distinción expuesta aquí, pero, como indico, si esa duda fuese lógica, entonces mi objeción a Rawls se fortalecería.

18. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 7. «Presente desde el principio» significa, aquí, «presente desde el nacimiento»; véase *ibid.*, pág. 96. Pero lo que importa, seguramente, es la profundidad declarada del efecto, tanto si está «presente desde el nacimiento» como si no.

19. O consideren el acceso a ese bien primario que Rawls llama «la base social de la dignidad». Mientras que la ley puede jugar un papel importante en asegurar ese bien para la gente vulnerable al racismo, las actitudes racistas que no se pueden regular por ley también tienen un enorme impacto negativo sobre la cuantía que consiguen de ese bien primario.

20. Rawls, *Political Liberalism*, pág. 139.

que la justicia juzga y da con una definición arbitrariamente estrecha del asunto en cuestión. Así debe dejar paso a otra estructura y eso significa, como hemos visto, dejar paso al comportamiento que se elige. Es más, incluso si la conducta no constituía en parte, como yo afirmo que lo hace, la estructura coercitiva, surgirá por una apelación directa al criterio de profundidad de efecto de lo que la justicia gobierna. Así, por ejemplo, no tenemos que decidir si la práctica corriente de favorecer a los hijos en lugar de a las hijas a la hora de darles una educación más elevada forma parte o no de la *estructura* de una familia para condenarla como injusta bajo ese criterio.[21]

Dado, entonces, que su razón fundamental[22] plantea un interés exclusivo en la estructura básica —¿y qué *otra* razón fundamental habría para llamarla el tema *básico* de la justicia?— Rawls se encuentra ante un dilema. Pues debe o bien admitir la aplicación de los principios de la justicia a las prácticas sociales (opcionales desde un punto de vista legal) y, por tanto, a los criterios de elección personal que no están legalmente prescritos, *tanto* porque son la sustancia de esas prácticas *como* porque son de una profundidad semejante en sus efectos, en cuyo caso se colapsa la restricción de la justicia a la estructura, o bien, si Rawls limita su interés sólo a la estructura coercitiva, entonces carga con el peso de haber realizado una delineación puramente arbitraria. Ilustraré ahora este dilema haciendo referencia a los dos asuntos de los que ya he hablado en las Conferencias 8 y 9: la familia y la economía de mercado.

La estructura de la familia es decisiva para los beneficios y cargas que redundan en personas diferentes y, en particular, en personas de distinto sexo, donde «la estructura de familia» incluye las expectativas construidas socialmente que recaen en el marido y en la esposa. Y tales expectativas son sexistas e injustas si, por ejemplo, obligan a la mujer a llevar una mayor carga dentro de las tareas domésticas cuando ambos cónyuges trabajan fuera de casa. Tales expectativas no tienen que apoyarse en la ley para que posean una fuerza coercitiva informal: la estructura de familia sexista es compatible con una ley de familia neutral en lo tocante al sexo. Aquí, entonces, hay una

21. Observen que se puede condenar la práctica anterior sin condenar a aquellos que toman parte en ella. Pues puede haber un problema de acción colectiva aquí, que pesa mucho sobre las familias pobres en particular. Si, además de la discriminación en la educación, hay discriminación en el empleo, entonces para una familia pobre podría ser un enorme sacrificio elegir de modo imparcial entre los sexos en relación con los recursos que puedan dedicar a la educación de sus hijos. Esto ilustra la importante distinción entre condenar la injusticia y condenar a la gente cuyas acciones la perpetúan. Véase, para más información, la sección 3.

22. Véase el texto de la nota 18.

circunstancia al margen de la estructura básica, tal como ésta sería definida coercitivamente, que afecta profundamente a las posibilidades vitales de las personas, *a través de elecciones que la gente hace en respuesta a expectativas establecidas, que, a su vez, se mantienen debido a esas elecciones.*[23] No obstante, Rawls debe decir, so pena de que abandone la objeción de la estructura básica, que la estructura de la familia (no coercitiva desde un punto de vista legal) y el comportamiento no tienen implicaciones con respecto a la justicia en el sentido de «justicia» en el que la estructura básica tiene implicaciones con respecto a la justicia, puesto que no son una consecuencia del orden coercitivo formal. Pero esa implicación de la posición establecida es totalmente increíble: no hay ningún sentido diferenciador de ese tipo que nos sea disponible.

John Stuart Mill nos enseñó a reconocer que la presión social informal puede restringir la libertad tanto como puede hacerlo la ley coercitiva formal. Y el ejemplo de la familia muestra que la presión informal es tan importante para la justicia distributiva como lo es para la libertad. Una razón de por qué las reglas de la estructura básica, cuando esta estructura se define coercitivamente, no determinan por sí mismas la justicia del resultado distributivo es que, en virtud de circunstancias que son en un grado importante independientes de las reglas coercitivas, algunas personas tienen mucho más poder que otras para determinar lo que suceda *dentro* de esas reglas.

La segunda ilustración de la discrepancia entre lo que ordena la estructura coercitiva y lo que afecta profundamente a la distribución de beneficios y cargas es mi propia opinión sobre los incentivos. Una legislación maximizadora[24] y, por tanto, una estructura básica coercitiva que satisfaga el principio de la diferencia son compatibles con un *ethos* maximizador a lo largo de la sociedad que, en muchas condiciones, producirá grandes desigualdades y un escaso nivel de abastecimiento para los que peor están; no obstante, Rawls tiene que declarar que esas dos cosas son justas si mantiene una concepción coercitiva de lo que la justicia juzga. Y esa implicación es, seguramente, absolutamente increíble.

23. Hugo Adam Bedau se dio cuenta de que la familia está fuera de la estructura básica, bajo la misma especificación coercitiva elegida a menudo por Rawls, pero no se dio cuenta de la conexión entre la estructura no coercitiva y la elección en la que pongo énfasis en la frase de arriba. Véase Bedau, «Social Justice and Social Institutions», pág. 171.

24. Es decir, la legislación que maximiza el volumen de los bienes primarios que sostienen los que peor están, sin importar qué criterio se espere que sea el correcto en las elecciones que llevan a cabo los agentes económicos.

Rawls no puede negar la diferencia entre la estructura básica definida coercitivamente y aquella que produce mejores consecuencias distributivas: la estructura básica definida coercitivamente es sólo un ejemplo de ésta última. Sin embargo, para seguir manteniendo su posición sobre la justicia y la elección personal, Rawls debe restringir el ámbito de la justicia a lo que produce la estructura básica coercitiva. Pero, así he formulado yo la pregunta (por implicación): ¿por qué nos *preocupa* de manera tan desproporcionada la estructura básica coercitiva, cuando la principal razón para que nos preocupe, su impacto sobre las vidas de las personas, es *también* una razón para preocuparnos por la estructura informal y los criterios de elección personal? En la medida que nos preocupa la estructura coercitiva porque es decisiva con respecto a los beneficios y cargas, nos debe importar igualmente la ética que sostiene la desigualdad de géneros y los incentivos no igualitaristas. Y la semejanza de nuestras razones para que nos importen estos asuntos harán poco convincente decir: ah, pero sólo el preocuparse por la estructura coercitiva es una preocupación por la *justicia*, en cierto sentido distinguible. Yo afirmo que no se puede elaborar coherentemente ese pensamiento.[25]

Mi respuesta a la objeción de la estructura básica la trazaré ahora de una forma completa; pero antes de proceder a plantear los asuntos, en las secciones que siguen, será útil enumerar, de forma resumida, los argumentos presentados en las cuatro secciones anteriores de este libro (es decir, incluyendo las secciones 5 y 6 de la Conferencia 8).

Mi crítica original del argumento de los incentivos se desarrollaba, de forma breve, tal como sigue:

(1) Los ciudadanos de una sociedad justa se adhieren a sus principios de justicia.

25. Como apunta Liam Murphy, el centro de atención de Rawls sobre la estructura institucional justa es totalmente inadmisible para el caso en que las instituciones sean injustas. Sobre la aproximación fundamentalmente institucional de Rawls, el único deber de la justicia que recae sobre los individuos es *fomentar* las instituciones justas (en lugar de *acatarlas*, puesto que no prevalecen). Pero los que peor están pueden estar mejor servidos en una sociedad injusta a través de la asistencia directa, más que a través de un posible intento inútil, o menos productivo, por mejorar la justicia de la instituciones (comunicación privada, 19 de enero de 1997. Y véase Murphy, «Institutions and the Demands of Justice»).

Pero

(2) No se adhieren al principio de la diferencia si son maximizadores codiciosos en la vida diaria.

Por tanto,

(3) En una sociedad que está gobernada por el principio de la diferencia, los ciudadanos carecen de la codicia que el argumento de los incentivos les atribuye.

La objeción de la estructura básica a esa crítica tiene esta forma:

(4) Los principios de justicia gobiernan sólo la estructura básica de una sociedad justa.

Por tanto,

(5) Los ciudadanos de una sociedad justa pueden adherirse al principio de la diferencia con independencia de las elecciones que lleven a cabo dentro de la estructura que determina y, en particular, incluso si sus elecciones económicas son totalmente codiciosas.

Por tanto,

(6) La proposición 2 carece de justificación.

Mi respuesta preliminar a la objeción de la estructura básica dice:

(7) La proposición 5 no concuerda con muchas afirmaciones rawlsianas sobre la relación entre los ciudadanos y los principios de justicia en una sociedad justa.

Y mi réplica fundamental a la objeción de la estructura básica dice:

(8) La proposición 4 es insostenible.

Déjenme subrayar que mi refutación de la objeción de la estructura básica no establece *por sí misma* que el principio de la diferencia evalúe

apropiadamente no sólo la política del Estado sino también la elección económica de cada día. El argumento para tal conclusión se da en mis conferencias «Incentivos» y está resumido en la sección 5 de la Conferencia 8. No digo que *porque* la elección diaria no pueda estar, como dice la objeción de la estructura básica, más allá del alcance de la justicia, simplemente porque *es* la elección diaria, entonces se deduzca que la elección económica diaria esté de hecho dentro de su alcance; eso sería un *non sequitur*. En lugar de eso, digo que no es ninguna objeción a mi argumento a favor de la pretensión de que la justicia evalúa la elección económica diaria el que la elección diaria esté (en general) más allá del alcance de la justicia, puesto que no lo es.

Este punto sobre la estructura de mi argumento pasa desapercibido fácilmente, así que déjenme explicarlo de una forma distinta. No he intentado demostrar que no pueda sostenerse una rígida distinción entre estructura y elección en el caso de la economía —esa afirmación es falsa—. Lo que expuse es que las elecciones que se llevan a cabo dentro de la estructura económica no pueden colocarse fuera del alcance básico de la justicia *pretextando que* lo único (por lo general) que está dentro de su alcance básico es la estructura. El caso de la familia refuta ese *argumento*. Estaría de acuerdo en que esa refutación no excluye elecciones económicas como las de un jugador que obedece las reglas (y, por tanto, no juega de forma injusta) mientras intenta anotar tantos puntos como pueda.[26] Lo que excluye eso, lo que frustra esa analogía, es el argumento resumido en la sección 5 de la Conferencia 8.

3

Así que lo personal es de hecho político: las elecciones personales para las que el decreto de la ley es indiferente son decisivas para la justicia social.

Pero eso hace aflorar una gran pregunta con respecto a la *culpa*. La injusticia en la distribución que refleja las elecciones personales dentro de una estructura coercitiva justa no puede sencillamente culpar a la propia estructura ni, por tanto, a quienquiera que legislara esa estructura. ¿Se debe culpar, en nuestros dos ejemplos, a los hombres[27] y a la gente codiciosa, respectivamente?

Seguidamente desarrollaré y contestaré esa pregunta sobre la culpa; pero antes de hacerlo, me gustaría explicar por qué podría permanecer en

26. Véanse los comentarios entre paréntesis al final de la sección 5 de la Conferencia 8.

27. Podemos desestimar aquí el hecho de que las mujeres a menudo aprueban e inculcan prácticas patriarcales.

silencio ante ella —es decir, por qué mi argumento en la crítica a la aplicación restringida de los principios de justicia de Rawls no requiere un juicio sobre la culpabilización de los electores individuales—. La conclusión de mi argumento es que los principios de justicia se aplican no sólo a las reglas coercitivas sino al criterio de elecciones (legalmente) no coercitivas de la gente. Ahora bien, si juzgamos que un cierto grupo de reglas es justo o injusto, no necesitamos añadir, como derivación de ese juicio, que aquellos que legislaron las reglas en cuestión deberían ser estimados o culpados por lo que hicieron.[28] Y algo similar se aplica cuando llegamos a ver que el ámbito de justicia cubre el criterio de elecciones en el seno de una sociedad. Podemos creer aquello a lo que estemos inclinados sobre lo responsable y/o culpable que es la gente por las elecciones que lleva a cabo, y eso incluiría hasta creer que no son en absoluto responsables y/o culpables por esas elecciones, y al mismo tiempo afirmar el punto de vista sobre el que yo insisto: que el criterio en tales elecciones está relacionado con lo justa o injusta que sea una sociedad.

Dicho esto, déjenme ahora encarar la cuestión de en qué medida son culpables los individuos. Sería inadecuado contestarlo aquí declarando en primer lugar mi posición, si es que tuviera alguna, sobre el problema filosófico del libre albedrío. En lugar de eso, responderé a la cuestión sobre la culpa a partir de supuestos prefilosóficos que conforman nuestros juicios ordinarios sobre cuándo la (y cuánta) culpa está justificada. Sobre tales suposiciones, deberíamos evitar dos errores opuestos sobre lo culpables que

28. Podemos distinguir entre lo injustas que fueron las prácticas pasadas (por ejemplo, la esclavitud) y lo injustos que fueron aquellos que protegían y se beneficiaban de aquellas prácticas injustas. La mayoría de nosotros (con razón) no condenamos a Lincoln por su complacencia (condicional) en tolerar la esclavitud de una manera tan fuerte como lo haríamos con un estadista que hiciera lo mismo en 1999, pero la propia institución de la esclavitud era tan injusta en la época de Lincoln como lo sería hoy.

Lo que hizo injusta la esclavitud, pongamos por caso, en Grecia, es exactamente lo que hace injusta la esclavitud (por supuesto, con las mismas reglas de subordinación) hoy día —es decir, el contenido de esas reglas—. Pero los juicios lógicos sobre la justicia y la injusticia de la gente son mucho más contextuales; deben tener en cuenta las instituciones bajo las cuales vive la gente, el nivel de desarrollo intelectual y moral que prevalece, los problemas de la acción colectiva tales como el definido arriba en la nota 21, etc. Desde un punto de vista moral, el mejor de los defensores de la esclavitud puede merecer admiración. La mejor forma de esclavitud desde un punto de vista moral no podría. (De alguna importancia aquí es la brillante discusión de que «nuestro rechazo [de la antigua esclavitud] [...] depende de concepciones modernas que no estaban disponibles en el mundo antiguo» en la pág. 106 del capítulo 5 de *Shame and Necessity*, de Bernard Williams.)

son los machistas y los egoístas de altos vuelos. El primer error sería decir: no hay lugar para culpar a esta gente *como individuos*, puesto que ellos participan simplemente en una práctica social aceptada, por muy vergonzosa u horrible que pudiera ser esa práctica. Eso es un error, puesto que la gente sí que tiene elección: de hecho son *sólo* sus elecciones las que reproducen las prácticas sociales; y además, algunos eligen *en contra* de la educación, el hábito y el interés propio. Pero tampoco se debe decir: fijaos en la vergonzosa decisión de esas personas de comportarse mal. Eso, también, está desenfocado, puesto que, aunque existe la elección personal, hay un fuerte condicionante social detrás de ella y puede costar mucho a los ciudadanos salir de los caminos ordenados y/o permitidos. Si nos importa la justicia social, tenemos que fijarnos en cuatro cosas: la estructura coercitiva, otras estructuras, el *ethos* social y las elecciones de los individuos y el juicio sobre la última de estas cosas deben formarse a partir de la conciencia del poder que los demás tienen. Así que, por ejemplo, una apreciación sensible en sus justos términos de estos asuntos nos permite sostener que un *ethos* codicioso es profundamente injusto en sus efectos, sin por ello sostener que aquellos que se ven absorbidos por él son absolutamente injustos. Es esencial aplicar el principio de justicia a los criterios dominantes de comportamiento social —es decir, donde está la acción—, pero de ahí no se deduce que deberíamos tener una actitud persecutoria hacia las personas que manifiestan ese comportamiento. Podríamos tener buenas razones para exonerar a los que comenten la injusticia, pero no deberíamos negar (o disculpar) la propia injusticia.[29]

En una visión extrema, que no acepto pero que no necesito rechazar, el típico marido en una sociedad absolutamente sexista —es decir, una sociedad en las que las familias en su gran mayoría manifiestan una división injusta del trabajo doméstico— es literalmente incapaz de corregir su comportamiento o es capaz de corregirlo sólo al precio de venirse abajo, sin que eso suponga un beneficio para nadie. Pero incluso si eso es cierto de los maridos típicos, sabemos que es falso de los maridos en general. Es un hecho totalmente empírico que algunos maridos son capaces de corregir su comportamiento, ya que algunos maridos lo han hecho, en respuesta a la crítica feminista. Estos maridos, podríamos decir, fueron pioneros morales. Hicieron un camino que se convierte en más y más fácil de seguir cuanta más y más gente lo siga, hasta que las presiones sociales estén tan alteradas que sea cada vez más duro adherirse a los caminos sexistas que

29. Véase nota 28.

abandonarlos. Ésta es una forma básica en la que cambia un *ethos* social. O, por poner otro ejemplo, consideren el creciente aumento en la conciencia medioambiental. Al principio, sólo unos pocos se molestaban en guardar y reciclar su papel, plástico y demás y parecían bichos raros por hacerlo. Después, mucha gente comenzó a hacerlo y, finalmente, se ha convertido en algo que es fácil de hacer. Es bastante sencillo cumplir cargas que se han convertido en parte de la rutina normal de la vida de todo el mundo. Las expectativas determinan el comportamiento, el comportamiento determina las expectativas, que a su vez determinan el comportamiento, etcétera.

¿Existen circunstancias en las que pudiera suceder con respecto al comportamiento económico un proceso de incremento similar? No lo sé. Pero sí que sé que la maximización universal es, sin ningún género de dudas, una característica necesaria de la economía de mercado. Aunque gran parte de su industria pertenecía al Estado, el Reino Unido desde 1945 hasta 1951 tuvo una economía de mercado. Pero las diferencias salariales no eran nada en comparación con lo que iban a ser y con lo que de hecho eran en Estados Unidos. No obstante, me atrevo a aventurar, cuando los ejecutivos británicos que ganaban cinco veces lo que ganaban sus trabajadores se encontraron con sus homólogos norteamericanos que ganaban quince veces lo que ganaban sus trabajadores (eso sí, mejor pagados), muchos de los ejecutivos británicos *no* habrían sentido la tentación de decir: *nosotros* deberíamos presionar para ganar más, puesto que había un *ethos* de reconstrucción después de la guerra, un *ethos* de proyecto común, que moderó el deseo de ganancia personal. No es la tarea de un filósofo delimitar las condiciones bajo las que tales —e incluso más igualitaristas— *ethos* pudieran prevalecer. Pero un filósofo puede decir que un *ethos* maximizador no es una característica necesaria de la sociedad o incluso de la sociedad de mercado y que, mientras que tal *ethos* prevalezca, se perjudica la satisfacción del principio de la diferencia.

En 1988, la relación de los salarios de los altos ejecutivos con los salarios de los trabajadores de la producción era de 6,5 a 1 en Alemania Occidental y de 17,5 a 1 en Estados Unidos.[30] Puesto que no es admisible pensar que la menor desigualdad de Alemania fuese un freno para la productividad, dado que *es* admisible pensar que un *ethos* que estaba relativamente a favor de la igualdad[31] protegía la productividad alemana fren-

30. Véase Mishel y Frankel, *The State of Working America*, pág. 122.

31. Ese *ethos* no tiene por qué haber sido (relativamente) igualitarista. Para los propósi-

te a los relativamente modestos incentivos materiales, podemos concluir que el citado *ethos* causó que los peor pagados fuesen mejor pagados de lo que hubieran estado bajo una cultura de la recompensa distinta. Se deduce, según veo el asunto, que el principio de la diferencia se realizó de mejor forma en Alemania en 1988 de lo que se hubiese realizado si su cultura de la recompensa hubiera sido más parecida a la de Estados Unidos.[32] Pero Rawls no puede decir eso, puesto que la menor desigualdad que benefició a pocos de los pudientes alemanes era un asunto no de ley sino de *ethos*. Creo que la incapacidad de Rawls para considerar que Alemania lo hizo comparativamente bien con respecto al principio de la diferencia es un grave defecto en su concepción del lugar de la justicia distributiva.

4

Me gustaría modificar ahora la distinción hecha arriba en la sección 2 entre la estructura coercitiva y otra estructura social. La modificación reforzará mi argumento contra la objeción de la estructura básica.

La estructura legal coercitiva de la sociedad funciona de dos formas. *Previene* e impide que la gente haga cosas levantando barreras insuperables (cercas, líneas policiales, muros de prisiones, etc.) y *disuade* a la gente de hacer cosas al asegurar que ciertas formas de comportamiento inevitables conllevan un (apreciable riesgo de) castigo.[33] El segundo aspecto (disuasorio) de la estructura coercitiva puede describirse contrafácticamente en términos de lo que podría sucederle a alguien que elija el comportamiento prohibido: el conocimiento de ciertas verdades contrafácticas relevantes hace que las elecciones de los ciudadanos respeten las leyes.

---

tos actuales, podría haber sido un *ethos* que no confirmara la codicia como tal (véase arriba la nota 10 y la digresión al final de la Conferencia 8) más que *de parte de* los que peor están. (He supuesto aquí que la diferencia citada en las relaciones entre los salarios no era debida, o no completamente, a la legislación social que elevó los salarios de los trabajadores alemanes, u otras características de la estructura básica de Alemania. Si esa suposición es falsa, el ejemplo puede tomarse como inventado. Seguiría haciendo el razonamiento necesario.)

32. Y observen lo inadmisible que sería decir que el *ethos* que (más o menos) se muestra favorable a la igualdad en Alemania redujo la *libertad* de los alemanes que mejor estaban. Expongo este razonamiento anticipándome a la objeción de que mi ampliación del principio de la diferencia en la vida diaria viola el primer principio de la justicia rawlsiana.

33. La distinción citada arriba se corresponde con aquella distinción hecha entre la dificultad y el coste de las acciones, que se elabora abajo, en la Conferencia 10, sección 11.

Dentro de la estructura informal de la sociedad no existe demasiada prevención; no es que no haya, pero tampoco hay demasiada. Encerrar en sus habitaciones a los adolescentes que se fugan representaría un ejemplo de pura y simple prevención, que, si fuese predecible para determinada conducta, sería parte de la estructura informal de una sociedad: sería una regla de acuerdo con la cual esa sociedad opera. Dejando eso al margen, la estructura informal se manifiesta en sanciones predecibles como la crítica, la desaprobación, la furia, la negativa de futura cooperación, el ostracismo, el maltrato (por ejemplo, a esposas que rechazan el servicio sexual), etcétera.

Finalmente, para completar este repaso conceptual, el *ethos* de una sociedad es un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual su práctica normal y sus presiones informales son lo que son.

Ahora bien, las presiones que sostienen la estructura informal carecen de fuerza salvo si existe una práctica normal de conformidad con las reglas que esas presiones tienden a hacer cumplir. Esto es especialmente cierto en esa gran mayoría de presiones (el maltrato físico no pertenece a esa mayoría) que tienen un colorido moral: la crítica y la desaprobación no son efectivas cuando provienen de las bocas de aquellos que les piden a los demás que no hagan lo que, sin embargo, ellos mismos están haciendo. Desde luego que ésa no es una verdad de tipo conceptual, sino psicológico-social. Incluso en ese caso, nos permite decir que lo que la gente normalmente hace sostiene y en parte constituye (de nuevo, no conceptualmente, sino fácticamente) la estructura informal de la sociedad, de un modo tal que no tiene sentido aprobar juicios de justicia sobre esa estructura mientras se niega tal juicio sobre el comportamiento que lo apoya y lo constituye; este punto es crucial para la conclusión antirrawlsiana presentada en la sección 2.[34] La estructura informal no es un criterio de comportamiento sino un conjunto de reglas, aunque ambos están tan estrechamente relacionados que, se podría decir, son *simplemente* diferentes desde un punto de vista categorial. Sostengo que, de acuerdo con esto, incluir (como hay que hacer) la estructura informal dentro de la estructura básica es aprobar el comportamiento, también, como un objeto primario de los juicios de la justicia.

Ahora bien, dos verdades sobre la estructura coercitiva legal podrían arrojar dudas sobre el contraste que establecí entre ella y la estructura informal, arriba en la sección 2. Primero, aunque la estructura coercitiva legal de la sociedad es de hecho perceptible en los decretos de la constitu-

34. Véase la última frase del cuarto párrafo de la sección 2.

ción política y de la ley de la sociedad, esos decretos la delinean sólo a condición de que disfruten ya de un amplio margen de conformidad.[35] Y, segundo, la estructura coercitiva legal consigue el efecto social que pretende sólo y a través de las acciones que constituyen la conformidad con sus reglas.

A la luz de estas verdades, se podría pensar que el dilema que le he planteado a Rawls (véase arriba en la sección 2) y por medio del cual busqué rechazar su afirmación de que la justicia juzga la estructura *como algo opuesto a* las acciones de los agentes estaba mal expresado. Pues he dicho, en contra de esa afirmación, que la oposición requerida entre la estructura y las acciones funciona sólo en el caso de la estructura coercitiva, con respecto a la cual puede extraerse una distinción significativamente fuerte entre la acción que sostiene la estructura y la que se ajusta a la estructura, pero no podría pensarse que esa estructura coercitiva agote de forma razonable la estructura que cae dentro del alcance de la justicia. De acuerdo con esto, concluí, la justicia debe también juzgar (al menos algunas) acciones cotidianas.

Las verdades enumeradas dos párrafos atrás desafían esa articulación que distingue entre la estructura coercitiva y la acción dentro de ella. Por tanto, también desafían el contraste señalado en la sección 2 entre dos relaciones: la que se da entre estructura coercitiva y acción y entre estructura informal y acción. Y en la medida que la primera relación es parecida a la segunda, la primera parte del dilema que le he formulado a Rawls se convierte en más grave de lo que era. Es grave no sólo por la razón que di, es decir, por la consideración sobre el «efecto profundo», sino también por la misma razón que es grave la segunda parte del dilema, es decir, porque el comportamiento diario está demasiado relacionado con la propia existencia de (incluso) la estructura coercitiva para que sea inmune a los principios de justicia que se aplican a la estructura coercitiva.

A mi juicio, la distinción, respecto a la acción, entre la estructura coercitiva y la informal está más desdibujada de lo que la sección 2 concedía —por supuesto, no porque la estructura informal pueda separarse más de la acción de lo que dije originalmente, sino porque la estructura coercitiva

35. No se deduce que no haya *leyes* a menos que disfruten de tal conformidad. Quizá con todo y con eso haya leyes, si «satisfacen un examen planteado según una regla hartiana de reconocimiento, incluso aunque no sean ni acatadas ni aceptadas» (Joshua Cohen, en un comentario sobre el borrador de esta conferencia). Pero tales leyes (o «leyes») no se representan de forma admisible como parte de la estructura básica de la sociedad, de tal forma que la declaración en el texto puede quedar como está.

puede separarse menos de ella de lo que concedí en un principio—. Según esto, incluso si el dilema construido en la sección 2 estaba mal expresado por las razones citadas, el resultado difícilmente sería compatible con la posición de Rawls —de que la justicia juzga la estructura más que las acciones—, sería, más bien, compatible con mi propio rechazo de él. Pero me gustaría subrayar que este supuesto refuerzo de mi argumento no es esencial. En mi opinión, el argumento ya era lo suficientemente poderoso.[36]

36. Mi artículo de 1997 «Where the Action Is» forma la base de la mayor parte de las Conferencias 8 y 9. Se ha ganado una gran cantidad de respuestas publicadas y aún no publicadas. Entre aquellas que se han publicado de las que tengo conocimiento, me gustaría mencionar dos muy considerables.

La primera es «Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls», de David Estlunds. Estlunds explota (en el mejor sentido de la palabra) mi simpatía hacia una prerrogativa personal semejante a la de Scheffler (véase la Conferencia 8, nota 24) para argumentar, de forma muy poderosa, que «los incentivos que producen la desigualdad seguirán siendo necesarios para muchos concienzudos ciudadanos que emplean» no sólo esa prerrogativa sino otras tres «prerrogativas que Cohen debe permitir» (pág. 101). Creo que aceptaría algunas críticas de Estlund, pero no todas. Tengo que expresarme de forma cautelosa porque no he tenido tiempo para estudiar en profundidad la crítica de Estlund. Sin embargo, estoy bastante confiado en que la interesante posición que desarrolla no es, como él cree, totalmente coherente con la visión de Rawls, sino una revisión sustancial de ella, una especie de punto intermedio entre la visión de Rawls y la mía.

La otra crítica considerable de «donde está la acción» que debo mencionar es «Incentives, Inequality, and Publicity», de Andrew Williams. En el curso de un argumento de elegante exposición, Williams afirma que mi visión de que el principio de la diferencia se debe aplicar a las elecciones económicas falta al requerimiento de publicidad mediante el que Rawls dice que los principios deben satisfacerse para calificarlos como principios de justicia, un requerimiento que Williams defiende. Sin embargo, creo que la publicidad, de la forma en que Williams (siguiendo a Rawls) explica esa noción, no es obviamente un requerimiento de la justicia y que el *ethos* sensible al principio de la diferencia que requiero para la justicia encuentra toda la publicidad *defendible* sobre la justicia. Esas afirmaciones necesitan, por supuesto, ser argumentadas, pero no puedo proporcionar los argumentos aquí.

Conferencia 10

FILOSOFÍA POLÍTICA Y COMPORTAMIENTO PERSONAL

Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?

> Puede haber hipócritas torpes, que conscientemente afecten tener creencias y emociones con la intención de engañar al mundo, pero Bulstrode no era uno de ellos. Era simplemente un hombre cuyos deseos habían sido más fuertes que sus creencias teóricas; un hombre que había logrado explicar gradualmente la satisfacción de sus deseos por el acuerdo satisfactorio que esos deseos mostraban con tales creencias. Si esto es hipocresía, es un proceso que se muestra de manera ocasional en todos nosotros, cualquiera que sea el credo al que pertenezcamos.
>
> GEORGE ELIOT, *Middlemarch*

1

Según John Rawls y los liberales en general, los principios fundamentales de la justicia se aplican a las reglas de la estructura básica de la sociedad y no a las elecciones que la gente hace dentro de esa estructura, más allá de las elecciones relativas a si fomentar, apoyar y acatar o no las reglas de una estructura básica justa. (Para una declaración más completa de la visión rawlsiana, véase la Conferencia 8, sección 6.)

De ahí se sigue que algunos propósitos que el gobierno persigue con razón —un gobierno cuya legislación y cuya política deciden el carácter de al menos una gran parte de esa estructura básica— no son propósitos que se pueda y/o se deba esperar que los propios ciudadanos persigan (más allá de la persecución que llevan a cabo cuando apoyan esos propósitos desde un punto de vista político). Según Rawls, las exigencias planteadas por la justicia sobre el gobierno no descansan en las espaldas de los individuos como tales; los individuos descargan esas exigencias de forma colectiva, a través del gobierno que les representa. Así, aunque el gobierno debería de hecho buscar la manera de que los que peor están mejoren tanto como sea posible, la forma correcta de hacerlo es hacer cumplir reglas (por ejemplo, de propiedad y tributación) que tienen la peculiaridad de que, cuando los individuos se comportan como les viene en gana y, por tanto, tan egoístamente como quieran pero en el marco de esas reglas, entonces el resultado es me-

jor para los que peor están de lo que sería su comportamiento bajo cualquier grupo de reglas alternativo.

La Conferencia 9 sostenía, en contra de esa posición, que se necesita la justicia en la elección personal (bajo la influencia de un *ethos* justo) para calificar de justa a una sociedad. Pero la pregunta «¿qué exige la justicia de los individuos en una sociedad justa?» no es la misma pregunta que esta otra: «¿qué exige la justicia de los individuos en una sociedad *injusta*?». Y, en esta conferencia, planteo una cuestión relacionada con la segunda de esas preguntas: pregunto si los igualitaristas que viven en una sociedad desigual (es decir, una cuyo gobierno, por las razones que sean, no puede hacer cumplir, y continuará sin hacer cumplir, cualquier igualdad que estos igualitaristas aprueben) están comprometidos a realizar, tanto como puedan, en sus propias vidas, la norma de igualdad que prescriben para el gobierno.[1] Hay una cosa que los igualitaristas que están dentro de una sociedad desigual no pueden decir, a la luz de lo que se mostró en la Conferencia 9. No pueden decir que la igualdad no es un logro que persigan los individuos en sus propias vidas en *cualquier* sociedad (sea justa o injusta) y, por tanto, de forma más específica, no es algo que persigan los individuos en sus propias vidas en una sociedad desigual. Pero pueden proponer, y de hecho lo hacen, otras razones para no perseguirla en una sociedad desigual —razones que me propongo examinar aquí.

Al preguntar con qué conducta se comprometen los igualitaristas en una sociedad desigual, me interesa, más en particular, la conducta de los igualitaristas *ricos* dentro de una sociedad desigual; no es tan difícil que un igualitarista pobre sea fiel a su igualitarismo dentro de una sociedad desigual.[2] O, si lo prefieren, me interesa la conducta de los igualitaristas ricos *declarados*, puesto que mucha gente diría que no pueden *ser* igualitaristas, que no pueden creer *verdaderamente* en la igualdad, si son ricos[3] —es de-

1. La última cuestión está relacionada con el problema de las exigencias de la justicia sobre los individuos dentro de una sociedad injusta, pero no es idéntica, puesto que existen concepciones no igualitaristas de la justicia (que no se discutirán aquí) y justificaciones de igualdad (dos de las cuales están anotadas en las secciones 5 y 6). (Las cuestiones también son diferentes en tanto que la mía pregunta con qué creencia —el igualitarismo— se compromete su creyente, mientras que la pregunta sobre las exigencias de la justicia dentro de una sociedad injusta no adopta esa forma.)

2. No quiero decir que no haya nada que su igualitarismo le incite a hacer. Quizá debería trabajar políticamente en favor de una mayor igualdad. Esta sugerencia no se estudiará aquí, pero la tercera frase en la sección 7 presenta una distinción que tiene que ver con ello.

3. Yo mismo no creo eso. Véase la sección 3.

cir, si conservan su dinero—. (Pues el desafío principal para ellos no es que estos igualitaristas —o «igualitaristas»— *ganen* o, más bien, reciban, mucho. No es lo que obtienen,[4] sino lo que conservan lo que plantea las preguntas difíciles, puesto que parecería posible que utilizaran sus excedentes —desde un punto de vista igualitarista— para fomentar la igualdad.) A muchos les parece curiosa la posición de los ricos que profesan una creencia en la igualdad y se puede pensar que mi concepción antirrawlsiana de la sociedad justa parece todavía más curiosa. Y *su* posición incluye *mi propia* posición, puesto que yo mismo tengo unos ingresos relativamente altos y, seguro que no se sorprenden, dono sólo una parte del dinero que gano. (No quiero decir con esto que dono algo así como, por ejemplo, las tres cuartas partes de lo que gano; me refiero a una parte mucho más pequeña.)

Como preludio, me gustaría expresar un desconcierto sobre la pregunta que sirve de marco a esta conferencia. Hay dos razones bien opuestas de por qué el tema de la conferencia me desconcierta y no estoy seguro de cuáles son sus pesos relativos en la génesis de mi desconcierto. Una razón de por qué me desconcierta es que me educaron como marxista, en un hogar comunista de clase trabajadora, y va contra mi vena marxista heredada situar a los individuos acaudalados bajo lo que los marxistas de mi infancia habrían considerado un foco indebidamente *moralista*. De niño me enseñaron a concentrar mi juicio sobre la estructura injusta de la sociedad y a apartarlo de los individuos que se beneficiaban de esa injusticia. Comencé a ir en contra de esa enseñanza (bien cierto que a hurtadillas) en una dirección moralizante, cuando era muy joven, y ya no creo en ello ahora, aunque aún conserva un lugar en mis sentimientos. Pero la otra razón de por qué me desconcierta es que, aunque no soy tan rico como Creso o como Rothschild, soy, como la mayoría de los profesores, mucho más rico que la media en mi sociedad, incluso aunque, por varias razones que huelga explicar aquí, soy bastante pobre *para ser profesor*.

Ahora bien, éstas son, como he dicho, razones muy *opuestas* para estar desconcertado. Los marxistas del tipo de los que me rodearon una vez consideraban que moralizar sobre la riqueza del individuo era obviamente estúpido. Habrían dicho que tengo derecho o que no estoy desautorizado a esta vida mía razonablemente cómoda; habrían dicho que el tema de esta conferencia es un estúpido lío. Siento que no puedo purgar mis sentimien-

4. Aquí dejo a un lado a los «igualitaristas» (si pueden serlo) que consiguen su dinero a través de la violencia, el fraude, etc.

tos sobre esa actitud, pero también pienso que *hay* algo peculiar en ser un igualitarista rico y que mi propia posición *es*, por tanto, cuestionable.[5]

Así que me enfrento al desconcierto *tanto* si afirmo *como* si niego que debería donar más dinero del que dono.

Mi tema no es, sin embargo, *tan* moralista como pueda parecer, puesto que debemos distinguir entre, por una parte, las obligaciones impuestas a alguien por una concepción con la que esa persona está comprometida y, por otra parte, lo severamente que se la culpa por no enfrentarse a esas obligaciones. No planteo esa cuestión cuantitativa aquí, pero mi aproximación a ella quedaría permeada por las consideraciones en la mitigación de la culpa por el fracaso a la hora de comportarse de forma justa que ya repasé en la sección 3 de la Conferencia 9. Esa sección muestra que soy menos crítico desde el punto de vista moralista de lo que algunos de mis puntos de vista pudieran hacerles suponer de forma errónea.

2

No conseguiré una respuesta definitiva a la cuestión planteada en esta conferencia —es decir, la de si la posición de los igualitaristas ricos es sostenible—. Simplemente presentaré las consideraciones que se refieren a la pregunta. Pero no me voy a disculpar mucho sobre este estado incompleto porque los filósofos no han expuesto en demasía el asunto discutido aquí y, por tanto, tengo que empezar desde el principio. No he podido edificar (o responder ante) un cuerpo literario.[6]

A mi afirmación de la escasez bibliográfica sobre el tema, puede objetarse que *Limits of morality*, de Shelly Kagan, y las obras que la inspiraron y las inspiradas por ella exponen mi problema, de una forma adecuadamente general, cuando consideran el hecho de si una persona está obligada a hacer el mundo tan bueno como sea posible o no. Pero la respuesta a mi pregunta no se asienta necesariamente en la respuesta a la de Kagan, principalmente porque él no está discutiendo qué *creencia* en un principio te compromete en un mundo donde *no se observa* el principio y por algún

5. Alguien me podría preguntar: «Si eres el igualitarista que escribió *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, ¿cómo es que eres tan rico?».

6. Siento mucho haber tenido conocimiento del excelente artículo «On Practicing What We Preach», de Saul Smilansky, una vez que este libro estaba imprimiéndose y, por tanto, muy tarde para incluir una consideración de él aquí.

tiempo continuará sin observarse y también porque él no expone esta cuestión tan especial de por qué las personas que están a favor de que el Estado les imponga cierto sacrificio a ellos (en este caso, expropiando una parte sustancial de su dinero) sin embargo se sienten justificados en no hacer un sacrificio equivalente por su parte. Kagan discute lo que exige de una persona el hecho de que lo bueno sea así y así, al margen de sus creencias y al margen de lo obedientes o lo transgresores de la moralidad que sean los demás. Efectivamente, si Kagan tiene razón, tales matices no plantean una diferencia fundamental en lo que son las obligaciones de una persona, pero pocos piensan que tenga razón (yo, por ejemplo, creo que no la tiene)[7] e incluso, si tuviera razón, sería útil investigar mi problema más específico sin suponer que tiene razón.

Es curioso que a los filósofos no les haya atraído este asunto, al menos bajo una forma especializada, puesto que es un asunto muy común en la vida diaria. Casi todo el mundo, ya sean ricos o pobres, educados o no, experimentan un cierto cinismo o, al menos, una cierta reserva cuando se les presenta el espectáculo de un rico que declara su creencia en la igualdad. Parecería ridículo, por ejemplo, que un igualitarista rico se indignase por la política gubernamental del final del mandato de Margaret Thatcher o del de John Major mientras beben buen vino con sus buenos amigos en su muy cara residencia.[8] ¿Por qué ningún filósofo igualitarista ha expuesto este asunto? ¿Es porque la posición de un igualitarista rico es demasiado obviamente indefendible para que merezca la pena investigarla? ¿O es porque es demasiado inocente y obvio tratar de defenderla? ¿O es porque los filósofos igualitaristas se dividen sin mayor importancia entre los que creen que la posición del igualitarista rico es obviamente indefendible y los que la consi-

7. Se deduce un rechazo de la postura de Kagan de las declaraciones sobre el consecuencialismo en el último párrafo de la sección 6.

8. En años anteriores, los propagandistas conservadores británicos habían obtenido un gran éxito ridiculizando a los líderes laboristas que parecían no practicar los principios (ya muy suavizados pero aún algo) igualitaristas que predicaban. En abril de 1996 los conservadores llegaron a sacar al mercado un juego de mesa llamado *Hypocrisy!* [¡Hipocresía!] (P.V.P.: 19,99 libras), en el que, por ejemplo, se ganaban tres puntos de hipocresía por enviar un hijo a un colegio privado (es decir, en el que se seleccionaba por méritos). Véase *The Guardian*, 30 de abril de 1996, pág. 3.

Los políticos laboristas están hechos de la misma pasta que los profesores socialistas. Desafortunadamente —siendo la política lo que es— están peor situados que los profesores para admitir la posibilidad de un vacío entre sus principios y su práctica. Ésta es sin duda una razón de que desde hace algún tiempo hayan tratado de modificar esos principios. Véase Cohen, «Back to Socialist Basics», para un debate sobre ese proceso.

deran obviamente inocente? Creo que la última hipótesis es la cierta y se deduce que hay que hacer un trabajo intelectual en este campo, que intentaré empezar a hacer aquí.

Permítanme recordar tres incidentes importantes de mi propia vida, todos ellos acaecidos dentro de mi relación de ambivalencia con el Partido Laborista británico que duró décadas. Me uní a ese partido tres veces y lo dejé otras tantas. En las décadas de 1960 y 1970 al Partido Laborista británico se le pudo haber dado el título de partido igualitarista, en virtud de su ideología, aunque no en virtud de las políticas de sus gobiernos. Pero, cuando era un joven lector en Londres, con un salario bajo, y mientras hacía campaña en 1964 a favor del diputado millonario George Strauss en el tradicional feudo laborista de Lambeth, que era un lugar lleno de pobreza, recuerdo lo incómodo que me sentí cuando llegó Strauss una tarde a la sede local del partido en Kennington Road luciendo una bufanda de seda, un precioso abrigo y otros atavíos de opulencia tanto en lo relativo al vestuario como al comportamiento. Aun así, George Strauss era un héroe laborista: había jugado un papel importante en la nacionalización de la industria del acero durante el mandato de Clement Attlee. Todavía más claramente recuerdo al difunto Harold (en su día lord) Lever, un millonario de Manchester y mano derecha de Harold Wilson, contestando a los que llamaban por teléfono en un programa coloquio de los años setenta, cuando el asunto era, en ese momento, el peligro de insolvencia del Partido Laborista. Una persona de las que llamó preguntó a Lever lo que yo consideré una buena pregunta, cualquiera que hubiera sido la respuesta. Le preguntó a Lever por qué no liquidaba personalmente la deuda de los laboristas dando los millones que necesitaba, puesto que tras ello aún le quedarían a él muchos más. Lo que me sorprendió fue que Lever no contestó la pregunta y que el presentador del coloquio no creyó que debiera hacerlo. Consideraron la pregunta ridícula y al que la formuló, un impertinente. Efectivamente, ésas podrían haber sido respuestas razonables para hacer *después* de haber dado alguna respuesta a la pregunta y a la luz de esa respuesta; pero no se dio ninguna respuesta.[9] Finalmente, recuerdo que un novelista millonario que era amigo mío y aún más amigo del líder del Partido Laborista, Neil Kinnock, me pidió que donara dine-

9. No digo que no pueda imaginar ninguna respuesta a la persona que llamó. Quizás ésta habría sido una buena respuesta: «El partido del pueblo debería estar financiado por el pueblo, no por los millonarios (incluso aunque sea adecuado que los millonarios sean diputados en el gabinete del partido del pueblo)».

ro al partido en la víspera de la campaña electoral de 1992. Recuerdo lo ofendido que me sentí cuando mi amigo respondió ofendido a mi compromiso de donar (lo que él consideraba que era una insignificancia) cincuenta libras.

Hay una buena representación de este tema en la excelente (y, en mi opinión, profunda) novela satírica *El mundo es un pañuelo*, de David Lodge. Lodge describe un encuentro entre Morris Zapp, un profesor judío norteamericano de inglés de la «Universidad del Estado Eufórico» (en realidad Berkeley), y Fulvia Morgana, una intelectual revolucionaria italiana de enorme riqueza. Zapp y Morgana se encuentran por primera vez en un vuelo de Londres a Milán. Él interrumpe la lectura que ella está haciendo del marxista francés Louis Althusser y ella le invita a su suntuosa casa por la noche. Cito la parte del texto en la que Fulvia responde a la perplejidad de Zapp sobre la conjunción entre su marxismo y su riqueza:

> «Hay algo que debo preguntarte, Fulvia —dijo Morris Zapp, mientras bebía un whisky con hielo que había vertido de una jarra de cristal que una doncella vestida de negro y con delantal blanco había traído en una bandeja de plata hasta el salón de la primera planta de una magnifica casa del siglo XVIII en las afueras de la Villa Napoleone, a la que habían llegado en coche [desde el aeropuerto en el Maserati coupé de Fulvia] [...]—. Puede sonar ingenuo, e incluso brutal, pero no puedo reprimirlo por más tiempo... Quiero saber... cómo consigues aunar vivir como una millonaria con el hecho de ser marxista.»
>
> Fulvia, que estaba fumando un cigarrillo con boquilla de marfil, lo agitó despreocupadamente en el aire. «Una pregunta muy americana, si se me permite decirlo, Morris. Por supuesto que reconozco las contradicciones de nuestra forma de vida, pero son las mismas contradicciones características de la última fase del capitalismo burgués, que a la larga llevará a su derrumbamiento. Renunciando a nuestra pequeña parte de privilegio —aquí Fulvia extendió sus manos en un gesto modesto de dueña de la casa que implicaba que ella y su marido disfrutaban de un nivel de vida sólo un escalón o dos más alto que, digamos, el de una familia de Puerto Rico que viva acomodadamente en el Bowery [en Manhattan]—, no deberíamos acelerar ni en un minuto la consumación de ese proceso, que posee su propio ritmo inexorable y su *momentum* y se determina por la presión de los movimientos de la masa, no por las acciones insignificantes de los individuos. Pues en términos de materialismo dialéctico no hay diferencia para el proceso de la historia si Ernesto y yo, como individuos, somos ricos o pobres; bien podemos ser ricos, porque es un papel que sabemos desempeñar con cierta dignidad. Mientras que ser pobre con dignidad, pobres como son nuestros campesinos italianos,

> es algo que no se aprende fácilmente, es algo que se lleva en la sangre, a lo largo de generaciones.»[10]

Ahora bien, el típico filósofo político igualitarista angloparlante no es ni tan izquierdista ni tan rico como lo es Fulvia. Él —porque es normalmente un él— está, sin embargo, a la izquierda del espectro político y por encima en la escala de ganancias. Los académicos o, al menos, los académicos en Gran Bretaña y Norteamérica, se quejan frecuentemente de que ganan menos dinero que los abogados, arquitectos, dentistas, ejecutivos, etc., pero ciertamente ganan mucho más que la mayoría de la gente en las sociedades en las que viven y los principales filósofos políticos igualitaristas no son la excepción; si son importantes, ganan mucho, incluso como académicos. Así que parte de la perplejidad de Morris Zapp sobre Fulvia parece que está en consonancia con ellos.

Empecé a sentir una perplejidad similar mucho antes de conocer a los filósofos igualitaristas y mucho antes de tropezar con el Partido Laborista británico, pues estuve rodeado de miembros del Partido Comunista durante mi niñez y, aunque muchos de ellos eran pobres o, al menos, no eran de los pudientes, había algunos fabulosamente ricos y unos pocos de ellos eran de hecho capitalistas. Recuerdo un rico y entregado comunista, a quien llamaré David B., hablándome de su reciente viaje a la Unión Soviética y lo maravilloso que era ver las eficientes fábricas dirigidas para el bienestar de la gente, sin asomo de capitalismo. Este diálogo tuvo lugar en la lujosa oficina de David B. en el lujoso edificio de oficinas que poseía en el centro de Montreal; David B. era un gran hombre en el negocio inmobiliario. Otro comunista entregado era un gran hombre en la industria textil y tenía la reputación de ser un jefe bastante duro.

Dado todo lo que sabía de ellos y después de haber forzado las fuentes de mi imaginación juvenil, me di cuenta de que no podía atribuir un grupo de ideas consistente a estos camaradas. No creo que me hubieran mirado fijamente a los ojos y me hubieran dicho que, al ser capitalistas, aportaban su granito de arena para ahondar en las contradicciones del capitalismo o, de un modo un poco menos extravagante, que, como cualquier otro, representaban solamente el papel que se les había asignado dentro de la estructura de clases capitalista, que no tenían otra opción. Esos recursos, que se dan en los académicos familiarizados con el marxismo, requieren una gran orques-

10. Lodge, *Small World*, págs. 127-129 (trad. cast.: *El mundo es un pañuelo*, Barcelona, Anagrama, 1998).

tación teórica (discutible y en último término poco convincente) para que se pueda aprovechar en la vida real; es obvio, y constituye parte de su admirable astucia, que David Lodge no haga decir a Fulvia precisamente esas cosas, sino algo totalmente diferente —y parte de lo que dice no es del todo desdeñable, como tendré la ocasión de indicar en la sección 14.

3

Todavía no veo cómo reconciliar un compromiso con el comunismo con el hecho de ser duro con tus propios trabajadores. No busquemos una consistencia inesperada en este ejemplo extremo del fenómeno que estamos considerando aquí. En lugar de ello, centrémonos en la cuestión de la consistencia, o inconsistencia, en la forma más modesta —por el hecho de ser más general— que puede plantearse: es decir, no entre una creencia igualitaria comunista y la riqueza que se obtiene mostrándose uno como un jefe duro, sino sólo entre la creencia igualitaria como tal y la riqueza como tal.

Navegamos aquí en las proximidades de esas rocas filosóficas tan familiares que rodean la cuestión de si las personas pueden creer sinceramente en principios que, sin embargo, no son los que rigen su conducta. Éste es el antiguo problema de la *akrasia*, sobre el que Sócrates y Aristóteles tenían perspectivas opuestas. Sócrates pensaba que era imposible hacer de forma intencionada aquello que uno piensa que es erróneo hacer, y Aristóteles sostenía una posición que es más difícil de resumir pero que ciertamente no comparte el punto de vista de Sócrates. El problema de la *akrasia*, o parte de él, consiste en saber si esta díada es inconsistente:

1. A cree que debe (tras considerarlo todo) hacer X.
2. A no tiene la intención de hacer X.

No sólo los filósofos están divididos en su respuesta a esta cuestión, también la gente en general. A principios de la década de 1960, el filósofo de Oxford Alan Montefiore preguntó a mucha gente si creían posible que una persona pudiera deliberadamente hacer algo que creyese que estaba mal. Casi la mitad de su muestra respondió sí y la otra mitad no. Un dato aún más interesante: cada uno de ellos creía que la opinión que sostenía era *obviamente* cierta.

Por mi parte, estoy del lado de aquellos que creen que 1 y 2 son compatibles. Creo que es muy fácil hacer algo que crees que está mal. Puedes ha-

cerlo porque sucumbas a la tentación y puedes sucumbir a la tentación sin que te venza —no es necesario ser *débil* para ser *malo*, según este punto de vista—. Tenemos que distinguir entre la debilidad *moral* (es decir, el dejar, por cualquier razón, de satisfacer un criterio moral) y la debilidad de *voluntad*, que es una excusa común para la debilidad moral y, bastante comúnmente, una excusa falsa. Como dijo el difunto filósofo británico J. L. Austin de forma memorable: «A menudo sucumbimos a la tentación con calma e incluso con sutileza».[11]

R. M. Hare está, por el contrario, del lado de Sócrates. Está convencido de que 1 y 2 pueden ser compatibles sólo si atribuimos alguna clase de incapacidad al agente A para hacer X.[12] Puesto que, como pregunta Hare, si A cree que *puede* hacer X, aunque no tenga la intención de hacerlo, entonces ¿qué otra cosa podría mostrarnos que él no cree realmente que deba hacer? Su mero planteamiento pone difícil argumentar en contra: cualquiera puede decir cualquier cosa. Pero no estoy de acuerdo con Hare. Incluso si se exigen pruebas para la creencia de tipo conductista, actuar como manda una creencia declarada no es el único tipo de comportamiento que se ha de considerar. Un comportamiento distinto de la mera conformidad con la norma dada puede evidenciar igualmente la creencia en esa norma —la crítica manifiestamente sincera de los demás agentes, el comportamiento que manifiesta un sincero remordimiento sobre su propio comportamiento, etc.—. (La sinceridad de las declaraciones importantes y otros comportamientos expresivos se pueden indicar por los costes de comprometerse con ellos en ciertos contextos importantes.) Tales comportamientos son la evidencia de que crees que debes hacer X, incluso cuando normalmente no logres hacer X.

Pero la díada de la *akrasia* no plantea mi problema. El asunto que he planteado concierne a la consistencia de una tríada, que alcanzaré por medio de dos conjuntos de modificaciones de la díada expuesta. Primero, añadir 3 a ella:

1. A cree que debe (tras considerarlo todo) hacer X.
2. A no tiene la intención de hacer X.
3. (A cree que) el comportamiento de A no está en desacuerdo con sus propios principios.

11. Véase Austin, «A Plea for Excuses», pág. 146.
12. Véase Hare, *Freedom and Reason*, cap. 3.

Ahora bien, esta tríada representa sin duda alguna una inconsistencia. Si se olvida de lo que está entre paréntesis en 3, la inconsistencia es de tipo lógico: es lógicamente imposible que todo lo que se dice de A sea cierto. Y, si incluye lo que hay dentro del paréntesis, entonces todo lo que va de 1 a 3 puede ser también cierto, pero entonces hay una inconsistencia en el propio A entre sus creencias y su comportamiento. O, si hay una consistencia sutil en la tríada que no logro ver, entonces estoy seguro que se eliminaría a través de una ampliación (no tendenciosa) de una o más de las formulaciones constitutivas de la tríada.

Ésta no es, sin embargo, la tríada que me preocupa. La tríada 1-2-3 es relativamente poco interesante porque el comportamiento del que se habla en 2 es el mismo comportamiento que se condena en 1; no puede existir discusión acerca de eso. Pero es más difícil de contestar una pregunta análoga cuando nos enfrentamos a la tríada que formula lo que de hecho es el problema que me preocupa:

4. A cree en la igualdad.
5. A es rico (lo que significa que A no dona una importante cantidad de su dinero).
6. (A cree[13] que) el comportamiento de A no está en desacuerdo con sus propios principios.

Constituye una pregunta interesante saber si el comportamiento del que se habla en 5 es incongruente con la creencia de la que se habla en 4.

Los comunistas ricos que conocí satisfacían 3 totalmente. No era gente que lamentase su propia debilidad moral o insuficiencia moral. Creían que un compromiso basado en los principios con una sociedad igualitarista *no* implicaba donar la mayor parte de su propio dinero y muchos de los filósofos políticos igualitaristas creen lo mismo. ¿Cómo puede defenderse tal posición?

Antes de contestar esa pregunta, déjenme una vez más subrayar que no se pregunta cómo la gente que estamos examinando puede afirmar de manera creíble que *cree* en la igualdad. Yo *sé* que creen en ella. Mi pregunta es cómo pueden pensar que no es inconsistente creer eso *y a la vez* que su comportamiento es intachable. No estoy preguntando cómo pueden decir, dado su comportamiento, «creo en la igualdad», sino cómo pueden decir, a la luz

13. Puede ser que sólo una minoría de los igualitaristas ricos profesaran esta creencia. Lo que me fascina es que muchas personas inteligentes y reflexivas sí la profesen.

de su comportamiento, «creo en la igualdad *y* soy fiel a ese principio en mi vida».[14] Para aclarar la diferencia entre las dos preguntas, hay aquí una respuesta que tiene cierto interés con respecto a la pregunta que *no* estoy haciendo, pero que fracasa notablemente como respuesta a la pregunta que *estoy* haciendo.

El supuesto igualitarista rico, desafiado por un interrogador que no acepta que verdaderamente crea en la igualdad, puede decir: «Mire, no soy un santo, pero no soy tampoco particularmente inmoral. Soy una buena persona como la mayoría de la gente. Me hice rico no porque fuera peor que la mayoría, sino debido a ciertas circunstancias afortunadas y, como rico que soy, soy bastante generoso con mi riqueza. El hecho de que sea lo suficientemente afortunado como para tener posibilidades de elección más amplias que las que tiene la mayoría de los que no son ricos no significa que sea *peor* que el promedio de personas no ricas, puesto que llevo a cabo mis elecciones de una forma razonablemente decente. (Y yo al menos tengo la *creencia* correcta. ¿Sería mejor si no sólo me permitiera beneficiarme de la desigualdad, sino también creer que eso es lo correcto?)».[15]

Sugiero que ésa es una respuesta honesta para justificar la sinceridad de la creencia del hombre. Pero la respuesta no resuelve mi pregunta. Este hombre confiesa que fracasa. Confiesa que su comportamiento no consigue adecuarse a sus principios, aunque insiste en que sí cree en esos principios. Ofrece una *disculpa* por su comportamiento —a saber, no es peor que el de la gente en general— en lugar de una *justificación*, puesto que no afirma que su comportamiento esté justificado. (La distinción que hago aquí entre las disculpas y las justificaciones es ésta: cuando te disculpas por no haber hecho *X*, *X* sigue siendo lo que deberías haber hecho; era lo correcto, pero tu disculpa te hace menos vulnerable a la crítica o al castigo por no haberlo hecho. Cuando, por el contrario, te justificas por no haber hecho *X*, entonces esa justificación muestra que *X* no era, como podría en un principio parecer, y/o como habría sido de otra forma, lo que debías haber hecho.)

14. Estrictamente, entonces, mi pregunta sería: «*Puesto que* eres igualitarista, ¿cómo es que crees que está bien que seas tan rico?». (Lo que principalmente me preocupa es la aparente incoherencia de las *creencias* sostenidas por los ricos que *verdaderamente* creen en el igualitarismo.) Para darle a esa pregunta un matiz especialmente agudo, imaginen a un pobre planteándola. Véase, Cohen, «Incentives, Inequality, and Community», secciones de la 3 a la 11, especialmente pág. 274.

15. Esa pregunta puede ser una buena respuesta para una pregunta que ya no es nuestra, es decir: si eres tan rico, ¿cómo es que eres igualitarista?

La gente que me interesa no confiesa su fracaso por no vivir con arreglo a sus principios; no piden que se disculpe su comportamiento. Eso es lo que me sorprende aquí. Y, para recordar la afirmación hecha arriba al final de la sección 1, no estoy preguntándome cómo de mala es la gente que estamos examinando, o cómo de culpables deberían sentirse. Estoy preguntando cómo pueden pensar que su posición es consistente. No estoy preguntando cómo de malo es *ser* inconsistente, de la forma particular en que supuestamente lo es.

4

Estas personas pueden considerar que no hay nada que contestar. Pueden decir que, aunque los igualitaristas prefieren una sociedad de tipo igualitarista, preferir ese tipo de sociedad no tiene implicaciones en el comportamiento en una sociedad que sea de un tipo diferente y, por tanto, es consistente con su aceptación de las cuantiosas ganancias que logran dentro de ese tipo distinto de sociedad en la que ahora habitan.

Bien, la consistencia lógica es indudable ahí, pero la consistencia lógica es algo muy delgado, como muestra el hecho de que la siguiente posición, a la que un (supuesto) igualitarista podría adherirse, sea lógicamente consistente: estoy a favor de una sociedad igualitaria —es decir, una en la que *todo el mundo* viva mediante una norma igualitarista—. Pero, si todos menos dos personas viven mediante esa norma, de los cuales yo soy uno y el otro es un rico y obstinado antiigualitarista, entonces mi igualitarismo no me compromete a vivir mediante la norma igualitarista, puesto que mi sociedad seguiría siendo desigual incluso aunque lo hiciera.

Lo que importa no es la simple consistencia lógica, sino una consistencia que incorpore la *razón* que los igualitaristas darían para apoyar su creencia en la igualdad. Todo depende de *por qué* se está a favor. Si se está a favor porque se cree que la desigualdad es injusta, entonces es difícil estar de acuerdo en que el comportamiento sigue los principios. Si odias la desigualdad porque crees que es injusta, ¿cómo puedes aceptar y acumular dinero *sin remordimientos* si esa acumulación encarna esa injusticia —un dinero, además, que podrías dar a los demás o donarlo a una causa igualitarista y con ello disminuir, o esperar que disminuya, la cantidad de injusticia que prevalece, beneficiando a los que sufren esa injusticia?

5

Pero no todo el que cree en la igualdad dice que cree en ella por un asunto de justicia.[16] Así, por ejemplo, el igualitarista rico podría decir: «Quiero una sociedad de igualdad porque odio la división entre ricos y pobres que desfigura esta sociedad. La desigualdad destruye la comunidad; aliena a la gente mutuamente. Pero ésa no es razón suficiente para donar mi dinero y unirme al lado pobre de la división. Es la división la que odio y mi extravagante caridad puede que no sirva de nada para eliminarla. Hay ochenta millones de pobres en mi sociedad y veinte millones de ricos. La sociedad no estaría menos significativamente dividida —podría incluso, por algún otro motivo, estar más dividida— si yo mismo diera mi dinero y alguno de los ochenta millones de pobres fuera algo menos pobre de lo que es ahora.[17] Y yo mismo seguiría estando separado de los otros. Está claro que una reestructuración adecuada y global de la sociedad reduciría la división, pero no está claro cómo puedo utilizar mi propia riqueza para reducirla».[18]

Se puede estar de acuerdo en que odiar la división entre ricos y pobres es de hecho una razón para desear la igualdad. Pero ¿qué *hace* odiosa la distinción entre ricos y pobres, en un sentido en que no es odiosa la distinción entre pelirrojos y morenos o entre aquellos a quienes les gusta la cerveza y aquellos a los que les gusta el vino? ¿Qué hace que la distinción entre ricos y pobres sea una división odiosa? *Yo* creo que la división ricos/pobres es odiosa en parte porque los pobres tienen sentimientos de injusticia *comprensibles* cuando contemplan esa división. Pero el igualitarista enemigo de la división que renuncia al discurso de la justicia dice que tales sentimientos son, o (suponiendo que los pobres no tengan tales sentimientos) serían, inoportunos. Niega que (al menos parte de) su razón para odiar la desigualdad

16. Para un tratamiento excelente de la diferencia entre las justificaciones de la igualdad basadas en la justicia y las no basadas en la justicia, véase David Miller, «Equality and Justice».

17. Se *puede* considerar *más* dividida una sociedad donde noventa y nueve personas tengan 1,09 de cualquier cosa que importe y una persona tenga 10 unidades de eso que una en la que noventa y ocho personas tengan 1 cada una y dos tengan 10 cada una porque nadie está tan aislado en la segunda sociedad como lo está el único rico en la primera. Un donante rico que se autosacrifica puede hacer su sociedad más parecida a la primera y puede, por tanto, hacerla más dividida de lo que estaba.

18. Lo que es quizás una variante de la defensa de la división me la sugirió (en broma) Nicholas McBride: «Odio la desigualdad porque odio las actitudes que engendra y, en particular, una actitud de desprecio a los pobres por parte de los ricos. Puesto que yo, *ex hypothesi*, carezco de ese desprecio y lo odio, nadie *me* pide que dé mi dinero».

sea su injusticia. Si, como bien podría ser el caso, esa negación es sincera, entonces, hasta donde alcanzo a ver, su posición no es inconsistente.

6

Por otro lado están los que creen en la igualdad, pero piensan que es necesaria la redistribución igualitarista no por justicia o incluso para abolir la división como tal, sino porque es deseable que a cada persona se le suministren los recursos que necesita para que tenga una buena vida[19] o, si eso no se consigue, que se suministren a tanta gente como sea posible[20] y que, estando como están las cosas en nuestra sociedad, se exija la redistribución igualitarista global por parte del Estado para fomentar ese *desideratum*: por ti mismo no puedes promoverlo.

Pero a esa persona podemos plantearle el siguiente desafío: ¿por qué no nivela las posesiones de algunos de aquellos que están muy cerca de la línea mínima de lo que considera necesario para tener una buena vida, hasta que usted mismo esté justo por encima de esa línea?

A esto se puede responder de dos formas, una que tiene que ver con si eso es o no algo factible y otra que tiene que ver con el principio.

19. A. En una variante extrema de la justificación para la inacción personal, el igualitarista rico dice —a menudo lo he oído decir—: «Pero yo quiero que *todo el mundo* tenga la clase de vida que yo tengo». No hace falta que nos detengamos en esta variante, puesto que *o bien* el que lo propone acepta que su visión implique que la igualdad es imposible, en cuyo caso la visión se sale de nuestro propósito (que es ver si aquellos que creen que es deseable y factible una sociedad igualitarista tienen buenas razones para no tomar parte en alguna autoexpropiación) *o bien* proyecta niveles de recursos futuros que pertenecen al reino de la fantasía.

B. Algunos igualitaristas, y los que son ricos entre ellos, pueden decir que la vida de nadie puede ser *realmente* buena mientras haya desigualdad o mientras la desigualdad signifique que mucha gente tenga vidas que son claramente *no* buenas. Pero tal consideración sería únicamente por pura diversión aquí, puesto que nadie puede negar que una vida dentro de, o por encima de, un estándar material decente sea mejor que una por debajo de él, incluso cuando ninguna vida sea, por una o por ambas razones citadas, *verdaderamente* buena.

20. Observen que esta justificación para que se dé una mayor igualdad, en ciertas circunstancias, acaba siendo una justificación de la (mayor) desigualdad —cuando, por ejemplo, no es posible que todo el mundo tenga una buena vida—. Esto muestra que no es una justificación de la desigualdad de la justicia, puesto que nadie podría afirmar que procedimientos regresivos (tales como hacer que los que son ya bastante miserables lo sean un poco más, de forma que los que están a punto de dejar de ser miserables puedan dejar de serlo) que son necesarios para fomentar su propósito en las circunstancias que se contemplan sirvan a la *justicia*.

Esa persona podría decir, por lo que se refiere a si es factible o no, que no es factible hacer el trabajo de caridad de uno de esa forma tan precisa en que lo plantea el desafío: uno no puede estar seguro de que las vidas que elijamos sean, precisamente ésas, vidas bastante buenas. Las dificultades epistémicas tienen que ver con que podría acabar por no poner a nadie por encima de esa línea y, por si acaso, situarse él mismo por debajo de ella, de modo que el efecto global de su intervención sería negativo, desde la perspectiva de que haya tantas buenas vidas como sea posible.

Esa respuesta podría justificar que no donasen su dinero los que son sólo un poco ricos, pero no serviría de justificación para aquellos que son tan ricos que pueden donar mucho a cada una de las personas que viven mal y, sin embargo, seguir teniendo de sobra y por eso (debido al «mucho») evitarían el «problema de elegir entre unas u otras vidas» sin hacer que (debido al «algo de sobra») sus propias vidas dejen de ser buenas. (Una persona rica podría, por ejemplo, pagar una operación cara —pero no demasiado cara para él— de alguien cuya vida, siendo ahora indudablemente una miseria, está casi completamente destinada a ser buena una vez que se haya realizado la operación.) Así que, si bien la réplica de si es algo factible o no puede salvar de la opinión citada a los profesores igualitaristas que, como yo, no son *especialmente* ricos, hace poco por exonerar a los igualitaristas *muy ricos*.[21]

La réplica del principio distingue entre los estados de cosas que una persona piensa que son buenos y las obligaciones que cree que tiene para fomentar esos estados de cosas. Así, por ejemplo, se podría pensar que la apariencia de Londres se beneficiaría más si su nueva arquitectura fuera neogótica en lugar de posmoderna, pero no se deduce que debo pensar que yo mismo estoy obligado a unirme a (o a formar) una sociedad para que vuelva el gótico. De forma más general, sólo los consecuencialistas del acto creen

21. Hablando de forma más general, es decir, no sobre esta defensa del igualitarista rico en particular, me sorprende lo a menudo que alguno (lo suficientemente) rico protesta que, mientras estaría muy feliz de donar un montón de dinero, no está seguro de cuál es el *mejor* modo de hacerlo porque no puede decir, por ejemplo, qué tipo de caridad tiene los costes administrativos más bajos. La premisa de su resistencia es lógica, pero su conclusión —que por eso no puede actuar razonablemente según su filantrópico deseo— es absurda. ¿Quién diría: «Me encanta salir a comer, pero como no puedo decir cuál es el mejor restaurante me quedaré en casa»? Es racional ir a cualquier restaurante que no creas que será superado por otro, después de reflexionarlo largo y tendido. Cuando el autosacrificio está a la vista, la gente rechaza de forma manifiesta los procedimientos racionales que no dudan en usar cuando la satisfacción del interés propio está en juego.

que uno tiene el deber de maximizar el bien, pero ésa es una posición minoritaria dentro de la filosofía. Los igualitaristas que consideran deseable la igualdad, pero no que sea algo exigido por la justicia, tienen entonces una respuesta preparada ante el reto de por qué no donan su dinero. Esta respuesta está también disponible para aquellos igualitaristas contrarios a la división (véase arriba en la sección 5) que niegan que al menos parte de lo que hace que la división social sea repugnante es que refleja la injusticia.

7

Observemos ahora el lado más complejo de nuestro problema, tal como surge para los igualitaristas que creen en la igualdad porque piensan que la desigualdad es injusta. Su problema es más difícil. De hecho, uno puede negar que esté (incluso muy poco) obligado a esforzarse a producir aquello que se considera (simplemente) bueno y uno puede también negar que esté obligado a hacer cualquier cosa que pueda para corregir una injusticia, por la sencilla razón de que es una injusticia. Pero ¿cómo podemos negar, sin más, que estemos obligados a renunciar a los beneficios que disfrutamos como resultado de que los consideramos una injusticia[22] cuando podemos renunciar a ellos de modo que con ello se beneficie a los que sufren esa injusticia?[23] Puede haber buenas disculpas y/o justifica-

22. Hay que fijarse en una complicación aquí. Mientras que los igualitaristas ricos no creen que disfrutan de un derecho moral intachable para con sus posesiones, pocos piensan de ellos mismos que están *tan* poco autorizados a sus posesiones como lo están los ladrones y malversadores comunes para con las suyas (dentro de una sociedad justa —o incluso *injusta*—). Si adquieres de acuerdo con una ley de propiedad injusta, no tiene por qué deducirse que adquieras injustamente y la pregunta de si mantienes de forma injusta lo que has adquirido carece, por tanto, de una respuesta sencilla. A los igualitarista ricos lo que les importa es tener lo que tienen sin violar las reglas del juego que forzosamente afrontan, pero también importa que condenen esas reglas. («Forzosamente»: recuerden la maravillosa frase que abre la declaración que resume la teoría de la historia de Karl Marx: «En la producción social de su vida, los hombres tienen relaciones que son indispensables e independientes de su voluntad». Marx, Prefacio a *A Contribution to the Critique of Political Economy*, pág. 11.) No se puede ofrecer un simple sí o un simple no para contestar esta pregunta: «¿Tienes derecho a tu riqueza?». Esta complejidad afecta a lo que se piensa sobre el propio comportamiento de una forma tan sutil que necesita más consideración de la que he sido capaz hasta ahora de dedicar a este aspecto de nuestro tema.

23. A. Algunos pueden pensar que uno se debería abstener de beneficiarse de la injusticia incluso cuando esa abnegación no beneficiase a nadie, pero no estoy exponiendo aquí la

ciones[24] para no emprender la tarea citada, pero ¿cómo puede pensarse que no se necesita ninguna justificación o disculpa para no cargar con ella?

La pregunta formulada aquí a los igualitaristas que reconocen que sus creencias igualitaristas están inspiradas en la justicia es la siguiente: ¿por qué no persigues la igualdad donando a los pobres y/o a las organizaciones que fomentan la igualdad el extra del que carecerías en una sociedad justa? Dado que no lo haces (en una medida importante), no crees que haya que hacerlo (en esa medida) si, como afirmas (véase la tríada 4-5-3 en la sección 3), tu comportamiento se corresponde con tus creencias.

Sería sorprendente que los igualitaristas ricos que son de la opinión anterior no donasen nada a ninguna de esas causas, tanto aquellas que atenúan los peores resultados de la desigualdad habitual como aquellas que luchan por una sociedad más igualitarista y ciertamente nunca he conocido a un comunista rico que pretenda inspirarse en la justicia o a un filósofo político igualitarista y rico que no haya donado, o done, algo a alguna de esas causas. Puesto que dan lo que dan con un sentimiento de obligación, no

---

postura de darse golpes de pecho de acuerdo con la cual está mal ser rico cuando otros son pobres, incluso aunque la única forma de corregir la situación sea quemando nuestro dinero. A nuestros igualitaristas ricos no se les pregunta si toman parte en el comportamiento contraparetiano.

B. La pregunta planteada arriba —es decir, por qué los creyentes en la justicia igualitarista no renuncian a los beneficios que injustamente (según ellos, y prescindiendo aquí de la complicación apuntada en la nota 22) disfrutan cuando pueden renunciar a ellos de una manera que beneficie a los sufridores de esa injusticia— tiene un doble propósito y debería observarse que sus dos propósitos pueden romperse. Un igualitarista rico puede querer beneficiar a un reducido número de gente en gran manera, a través de, por ejemplo, la creación de generosas becas para los niños pobres. Puede preferir eso a actuar de una forma que sea estrictamente igualitarista (tanto relacional como prioritaria; véase la pág. 219). Puede añadir que no es que no esté dispuesto a donar, pero que no está dispuesto a donar de manera inconsecuente, con el fruto de su talento tan disperso que no pueda ver el resultado de ello. En una sociedad igualitarista, la consecuencialidad se asegura por el hecho de que la redistribución es general; sería entonces parte de una causa que tiene un enorme efecto.

Una persona así no conserva los frutos de su enriquecimiento injusto, pero tampoco fomenta la igualdad *per se*; los dos propósitos de la pregunta anterior están por eso desvinculados. Otro igualitarista rico puede renunciar a esos frutos donándolos masivamente a las artes, bajo el pretexto de que la igualdad no es el único valor que puede fomentar razonablemente con sus ganancias ilegítimas. No surgen temas equivalentes en una sociedad estructuralmente igual.

No estudiaré esta complicación aquí.

24. La distinción disculpa/justificación se explica al final de la sección 3.

pueden decir que sus creencias igualitaristas no tengan *ninguna* implicación en lo que respecta a cómo deberían actuar en una sociedad desigual. Así que, ¿cómo es que dan una cantidad tan pequeña de su excedente?

Podrían decir que incluso si donaran a esas causas una cantidad que redujera sus propias vidas a un criterio de comodidades simplemente medio, seguiría siendo una gota de agua en el océano; la cosa no haría que se diferenciara mucho la situación global. Pero hay al menos dos réplicas a eso.

Una es: ¿por qué esperas tú solo conseguir una diferencia global enorme? Estás en situación de poder conseguir que cambien las cosas para mucha gente y seguramente eso es suficiente. Y la otra respuesta es: después de todo, tú das algo. Actualmente, entregas lo que en el fondo es una gota aún más pequeña que esa que dices que resultaría insignificante. Así que, ¿cómo puedes justificar dar *sólo* esa gota aún más pequeña?

Se pueden hacer más consideraciones sobre la defensa de la gota en el océano, pero antes de hacerlo es necesario hacer algunas observaciones.

No he ofrecido, hasta ahora, una especificación exacta del principio de igualdad que se supone que defenderían estos que aquí estamos poniendo a prueba.[25] Precisar ese principio sería, en general, algo inadecuado en este punto en parte porque muchos igualitaristas ricos no son filósofos políticos y, por tanto, su profesión no les exige que elaboren sus creencias igualitaristas de una forma (relativamente)[26] precisa y en parte porque los igualitaristas ricos que sí son filósofos defienden distintas formas del principio de igualdad. Estamos investigando a aquellos cuyas vidas gozan de recursos claramente superiores a los que saben que podrían esperar conseguir en la sociedad igualitarista de la que se muestran partidarios. Por tanto, el reto que les proponemos se aplica a las distintas formas en que precisan o podrían precisar sus creencias en la igualdad.

Pero lo convincentes que sean *algunas respuestas* defensivas ante ese desafío dependen de la específica forma de igualitarismo que nuestros igualitaristas adopten o adoptaran y la respuesta de la gota en el océano es un ejemplo que hace al caso. Según esto, ofrezco en lo que sigue un amplio abanico de formas del principio igualitarista que nuestros defensores podrían aprobar, un abanico que es pertinente para la defensa de la «gota».

25. La especificación de un principio de igualdad no es lo mismo que una declaración de la razón que lo afirma, que es un tema que ya planteé en la sección 4.

26. La clasificación es necesaria porque se puede creer que, en algunas áreas, incluida ésta, la propia verdad moral es imprecisa (incluso si no es tan imprecisa como lo son comúnmente las afirmaciones no filosóficas sobre estos asuntos).

Se puede distinguir, *grosso modo*, entre los principios igualitaristas que sitúan el valor en la igualdad propiamente dicha, que es una relación entre lo que las distintas personas tienen y que es estrictamente indiferente con respecto a cuánto tienen y los principios igualitaristas (como el principio de la diferencia de Rawls) que no defienden, en rigor, la propia igualdad, sino una política que logre que los que peor están lleguen a estar tan bien como sea posible. Podemos llamar a los primeros «igualitaristas relacionales» y a los segundos «prioritarios», puesto que dan prioridad a que se mejore la condición de los que peor están.[27]

Ahora bien, la defensa de la «gota» funciona mejor para igualitaristas relacionales que para los prioritarios. Pues por más que incluso una persona muy rica no pueda hacer que la sociedad sea más equitativa de lo que es, ciertamente puede hacer que mejoren de manera palpable algunos de los que peor están y, por eso, si uno es prioritario, fomenta de forma significativa lo que considera una causa justa: es la difícil situación de los que peor están la que hace que surja en él este sentimiento de justicia. Según esto, la defensa de la «gota» parece bastante débil cuando la utilizan los prioritarios, sea lo que fuere que ocurra en el caso de aquellos que defienden la igualdad como tal. Y supongo que hay muchos más igualitaristas prioritarios que igualitaristas puros. La mayoría de los igualitaristas son igualitaristas *porque* piensan que la igualdad beneficiaría a los que peor están.[28]

Recuerden las dos respuestas a la defensa de la gota en el océano que ofrecí hace un instante: que un igualitarista rico puede hacer mucho por un considerable número de personas, y que esos igualitaristas ricos (es decir, casi todos ellos, cualquiera que sea su creencia específica) que donan algo difícilmente podrían describir donar mucho más de lo que de hecho donan como algo demasiado insignificante. La primera de estas respuestas funciona mejor contra la mayoría de los igualitaristas prioritarios que contra los igualitaristas puros. La segunda respuesta —y la inconsistencia que evidencia— funciona bien contra ambos y la premisa fáctica de la segunda respuesta —a saber, que la persona que estamos considerando (a pesar de todo) dona una pequeña cantidad de lo que le sobra— arroja dudas sobre la autodescripción de aquellos que dicen valorar la igualdad como tal, puesto que esa pequeña cantidad que donan puede de hecho que no haga

27. Para un tratamiento magistral de los contrastes y las conexiones de estos igualitarismos, véase Derek Parfit, *Equality or Priority?*

28. Su postura es la que bosquejé en «Incentives, Inequality, and Community», págs. 266-270.

casi nada por la igualdad, por más que pueda beneficiar mucho a algunos individuos.

Antes de abandonar la defensa de la gota en el océano, haré un comentario final sobre el asunto de la insignificancia. «Insignificante» puede significar «pequeño en términos numéricos, en relación con el total», pero también puede significar «poco importante». «Insignificancia» en la primera de estas acepciones no implica «insignificancia» en la segunda acepción. Ahora bien, observen que el hecho de que «insignificancia» en el primer sentido no implique «insignificancia» en el segundo es algo que va evidentemente en contra de los igualitaristas prioritarios ricos: sacar a veinte personas de su apurada situación es un efecto insignificante en la primera acepción (en la acepción numérica), cuando hay cinco millones en la misma situación, pero no es admisible decir que es insignificante en el sentido de que sea poco importante, especialmente para alguien cuyo igualitarismo se centra en lo mal que están los que están mal. (Si la ambigüedad que evidencia el término «insignificante» tiene alguna relevancia contra los igualitaristas relacionales ricos que emplean la defensa de la «gota» es una cuestión delicada en la que no entraré.)

8

Una vez que la meta de la auténtica igualdad se distingue claramente de una política que sencillamente trata de favorecer a los que peor están, mucha gente llega a dudar si queda algo por decir de la propia igualdad. Pero un punto de vista igualitarista importante, propuesto por Ronald Dworkin, no sólo defiende la propia igualdad, sino que también ofrece un tratamiento particularmente sugerente del tema de esta conferencia.

En la teoría de la igualdad de Dworkin, el lugar de la norma de la auténtica igualdad (en oposición a, por ejemplo, las normas que gobiernan los deberes de compasión con los desafortunados, sean los próximos o los más alejados) se sitúa en la relación entre el Estado y aquellos sobre los que el Estado tiene derecho de gobierno. Dado que el Estado pretende tener ese derecho, debe tratar a sus ciudadanos con igual respeto e interés, so pena de acabar siendo una tiranía y, *por tanto*, debe distribuir los recursos equitativamente entre sus miembros. Pero, si el Estado fracasa en ese empeño, entonces los individuos dejarán de tener cualquier otro deber semejante a éste. No es un deber de los individuos el tratar a todo el mundo (parientes, amigos y extraños) con igual respeto e interés.

De ahí no se deduce que, cuando el Estado fracasa en su intento de ser justo, sobre los individuos no recaiga ya ningún deber afín. Para Dworkin, en ese caso es deber del individuo fomentar la igualdad intentando cambiar la política del Estado, pues, mientras el gobierno sea injusto, los ciudadanos a los que representa serán, según Dworkin, responsables *colectivamente* de esa injusticia. Así que existe de hecho cierta tensión entre profesar el igualitarismo y no hacer nada para fomentar la igualdad, por ejemplo, contribuyendo con dinero y/o con tiempo a la causa de un partido político igualitarista. Pero no existe la obligación de contribuir de tal modo que uno acabe haciendo lo que haría en una sociedad igualitarista. Saber hasta dónde llega el grado y la forma del deber político de cada uno es una cuestión difícil de determinar, pero nuestro deber no es hacer lo que debería estar haciendo el Estado. No hay ninguna razón en particular por la que uno deba invertir en política aquello que le dejaría al mismo nivel que le impondría la igualdad.

Según Dworkin, el Estado, cuando se constituye en lo que debe ser, se presenta como el agente autorizado de toda la ciudadanía, en la cual descansan finalmente las obligaciones del Estado. Así que, por ejemplo,[29] si el Estado fracasa en su deber distributivo, pero la gente con muchísimo dinero resulta ser buena como para por arte de magia coordinar sus acciones mutuas, entonces estarían de hecho obligados a coordinarlas a fin de asegurar la igualdad. Así que no es del todo cierto que, para Dworkin, allí donde fracase el Estado, el *único* deber importante del individuo sea fomentar la igualdad colaborando a favor de una política estatal mejor. Pero sigue siendo cierto que su deber lo es *en tanto que* miembro de una colectividad sobre la que recae de forma prioritaria ese deber. Si sé que los demás no cooperarán de forma adecuada, entonces la igualdad *per se* no me ofrece ninguna razón para aflojar la billetera, de la misma forma que no tengo razón para hacerlo, basándome en la igualdad, si sé que ningún partido político o movimiento está dispuesto a fomentar la igualdad, ni se va a crear uno con tal propósito.

Dworkin, por supuesto, no piensa que estemos en deuda con la gente que pasa hambre por el hecho de que pase hambre, pertenezcan o no a nuestro propio país; pero, insiste Dworkin, nuestro deber para con ellos es un deber de compasión humana, no uno que se derive del principio de igualdad. En el momento en que haya un gobierno internacional del mundo, sobre ese gobierno recaería el deber de cumplir con la igualdad; pero eso es compatible con (y, de hecho, es una consecuencia de) el punto de vista de

29. Relato aquí la respuesta de Dworkin a un interrogante que yo planteé.

Dworkin. Sería un error pensar que la globalización de la autoridad, o de algunas de sus formas, a la que ahora estamos asistiendo supone un desafío a su punto de vista. La pretensión de que una norma de igualdad implica el sometimiento a una autoridad común permite matizar la severidad de la exigencia de igualdad que complementa esa matización hasta tanto se logra una autoridad transnacional.

Si la visión «estatocéntrica» de la igualdad de Dworkin es sostenible, se deduce entonces que los igualitaristas ricos no necesitan estructurar su vida puesto que es el Estado el que debería estructurarla de acuerdo con una norma igualitarista. Pero, por supuesto, es una cuestión independiente si la visión de Dworkin es de hecho sostenible y me gustaría aquí expresar algunas dudas sobre ella.

Primero, parece bastante poco claro que un Estado que rechaza terminantemente una norma de igualdad distributiva estricta *ipso facto* muestre un fracaso al tratar a sus sujetos con igual respeto e interés. Si el gobierno cree firmemente en, y lleva a cabo, ciertas normas distributivas no igualitaristas —tales como, por ejemplo, un mínimo garantizado elevado, con el resto de la distribución determinada por el *laissez-faire*—, parece erróneo que se le condene, sólo sobre esa base, por crueldad y/o falta de respeto hacia al menos algunos de sus ciudadanos. Pero, si la apropiada igualdad distributiva no se deduce de la premisa de Dworkin sobre el deber del Estado, entonces los igualitaristas ricos no pueden decir que Dworkin haya hecho un relato correcto de sus creencias igualitaristas y, por tanto, no pueden utilizar la teoría de Dworkin para argumentar que el deber de fomentar la igualdad recae sobre el Estado (o sobre la gente de forma colectiva) y no sobre los individuos como tales.

Pero incluso aunque la primera duda no sea correcta y un Estado que no consiga instituir la igualdad distributiva de hecho pueda ser condenado como una forma de tiranía política, sigue pareciendo poco plausible que el único punto clave de la justicia distributiva, la única razón para evitar la injusticia distributiva, sea que la injusticia distributiva implica la tiranía política. La norma de la igualdad distributiva seguramente permanece (si es que permanece) independientemente de cualquier tipo de igualdad política, incluso si la igualdad política la exigiera. Y el propio Dworkin traiciona el acuerdo con esa perspectiva, pues los «inmigrantes» de la isla que describe en «Equality of Resources» «aceptan el principio de que ninguno tiene previamente derecho a esos recursos [de la isla] y que en lugar de eso se dividirán de forma equitativa entre ellos». No es porque piensen en ese subastador igualitarista —al que proceden a elegir— como *gobernante* suyo por

lo que estos inmigrantes igualitaristas instituyen la igualdad de recursos. Por el contrario, se deja expresamente abierto si «pueden crear» un «Estado» o no.[30] Tras haber recibido sus partes iguales, podrían, siguiendo la subasta, ir cada uno por su lado.

Finalmente dudo de que el tema de la responsabilidad colectiva con respecto a la justicia distributiva pueda integrarse tan rápidamente dentro del resto de la teoría de Dworkin tal como he intentado hacer en mi generosa exposición de esa teoría. Si la obligación de aplicar la igualdad proviene de la afirmación de un derecho de gobernar, ¿por qué debería recaer esa obligación sobre el pueblo en su totalidad cuando, después de todo, el pueblo no podría pretender tener un derecho de ese tipo?

9

Otra razón para no donar lo que uno tiene de más por encima de lo que la igualdad le permitiría tener —una razón, por cierto, muy popular entre los que se han visto influidos por el marxismo— es que tales donaciones no alcanzan a la injusticia *fundamental*, que es la injusticia estructural de poder entre ricos y pobres. La caridad de un rico no hace nada por eliminar el poder desigual. Sólo es un uso particular de ingresos desiguales que reflejan un poder desigual.

Respuesta:

Por más que la desigualdad del poder sea realmente la injusticia fundamental, de ahí no se deduce que la distribución desigual de los ingresos que se deriva de esa injusticia no sea *también* injusta; el que se sienta próximo al marxismo seguramente debe estar de acuerdo en que esto también es injusto. Así que ¿por qué no debería reducir la injusticia que esté en su mano reducir, incluso aunque sea una injusticia secundaria, distribuyendo sus ingresos excedentes de un modo apropiado? Sería grotesco que les dijera a aquellos que salen perdiendo por la división injusta de poder: «No te socorreré, puesto que lo que deploro no es fundamentalmente tu pobreza, sino el sistema que te hace pobre».

Es falso, además, que la diferencia de poder sea la injusticia fundamental en cualquier sentido relevante en que tomemos esa afirmación. Por supuesto, es la injusticia fundamental *desde un punto de vista causal*, pero, en cierto sentido, no es la injusticia fundamental *desde un punto de vista nor-*

30. Véase Dworkin, «Equality of Resources», pág. 285.

mativo,[31] puesto que es admisible decir que la diferencia de poder se califica de injusta *porque* genera (de forma estándar) una distribución injusta de los ingresos y, por tanto, genera oportunidades injustas y enfrentadas para disfrutar de las cosas buenas de la vida. Desde luego, la diferencia de poder sigue siendo una injusticia independiente: es falso que *no* habría injusticia si toda la gente poderosa fuera caritativa en un grado superlativo. Pero la distinción entre fundamentalidad causal y normativa constituye, sin embargo, una fuerte objeción a la citada posición de corte marxistizante.

Como respuesta, el marxista podría decir: «Está bien. Pero incluso si la diferencia de ingresos es una injusticia de otro tipo o, incluso, la injusticia fundamental, no hay nada productivo que yo pueda hacer al respecto. Por mi parte estoy a favor de una sociedad cuya estructura básica sea tal que cada persona capaz tenga aproximadamente los mismos ingresos. No quiero que los pobres dependan de la buena voluntad de los ricos y tampoco que, quizá, tengan un sentimiento de gratitud hacia ellos que es completamente injustificado. Quiero que tengan la dignidad que se deriva de una forma decente de ganarse la vida».

A esa tentativa aún en construcción contestaría así: puedo aceptar tu preferencia por que se ganen la vida de forma decente en lugar de recibir caridad. Pero esa primera y preferible condición no es por el momento factible y hay una tercera condición que es bastante más factible: que ni se ganen la vida dignamente, ni reciban caridad sino que continúen viviendo en la miseria. ¿Es también preferible eso a vivir mucho mejor, aunque sea de la caridad?

10

Otra supuesta razón fundamental para no esperar que la gente persiga de forma privada aquellas normas que habrían de prevalecer en lo que consideran una sociedad justa es que cada persona tiene el derecho a un espacio privado en el que no se debe introducir el deber social.

Pero el que acusa al igualitarista rico no tiene por qué negar que los espacios privados son legítimos. En una sociedad con una distribución de ingresos igualitarista impuesta por el Estado, hay espacio para que cada uno decida sobre la forma de conducir su propia vida sin tomar en consideración los deberes sociales y lo mismo sucede con los donantes generosos dentro de

31. Sobre la distinción entre la fundamentalidad causal y la normativa, véase Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, cap. 8, sec. 2.

una sociedad desigual. Inspirados por distintas concepciones del bien, pueden comer pescado o pollo, ir a la sinagoga o a la iglesia, jugar al fútbol o al ajedrez, etc.; los espacios privados existen, pero, una vez que el principio igualitarista se ha satisfecho, tienen un tamaño más parecido al que tendrían en caso contrario y algunos son más grandes de lo que lo serían en otro caso. En una formulación alternativa de mi pregunta, lo que se plantea a los ricos que creen en la igualdad como un asunto de justicia es por qué no reducen sus espacios privados dentro de una sociedad desigual. Esa pregunta no se contesta con el enunciado verdadero (puesto que pienso que lo es) de que todos tienen el derecho a algún tipo de espacio privado.

La verdadera pregunta en ambos casos —es decir, tanto para nuestra sociedad injusta como para una sociedad justa— no es si una persona tiene derecho a un espacio privado, sino cuál debería ser su forma. En lo que quizá sea su presentación más convincente, la objeción del espacio privado dice que el espacio privado propio debería estar configurado de tal manera que la vida de uno no fuera *opresiva* y que *sería* opresivo exigir a los ricos que tuvieran una preocupación continua por la situación en la que se encuentran los pobres (una preocupación que nadie tiene que tener en una sociedad en la que existan procedimientos rutinarios para producir la igualdad).[32] Sea o no mejor desde el punto de vista de los *derechos*, el que cada uno tenga que tener en mente en todo momento las exigencias de los pobres supone llevar una existencia opresiva. Ésta es la razón de la *carga mental* contra una filantropía voluntaria y extravagante dentro de una sociedad desigual.

11

Discutiré esta razón de la carga mental examinando la respuesta de Thomas Nagel a una afirmación hecha por Robert Nozick. La respuesta de Nagel tiene que ver directamente con nuestra pregunta, por más que él y Nozick no estuvieran discutiendo el problema especial de cómo debería comportarse un igualitarista en una sociedad cuyo gobierno no consigue generar la igualdad. Lo que estaban discutiendo era esta pregunta más gene-

32. Comparen el caso de igualdad presentado en la primera frase de *The Soul of Man under Socialism* (trad. cast.: *El alma del hombre bajo el socialismo*, Barcelona, Tusquets, 1981), de Oscar Wilde: «La ventaja principal que resultaría de establecer el socialismo es, indudablemente, el hecho de que el socialismo nos libra de esa sórdida necesidad de vivir para otros que, según están las cosas, hostiga a casi todo el mundo».

ral: ¿por qué *cualquier* redistribución que reclamemos debe ser un asunto que implique al Estado de que se trate y no a algo que los individuos tengan el deber de llevar a cabo por sí mismos?

Nozick dice que, si desde el punto de vista del interés moral fuese algo apremiante el asistir a los que peor están, entonces la caridad privada podría lograrlo. Nozick afirmaba que la *única* razón para preferir ayudar a esas personas a través de una redistribución impuesta por el Estado era que la gente que no *quiere* dar se ve de esta forma *forzada* a dar[33] (una coacción que Nozick prohibiría, pero que, tenga o no razón en ello, no tiene nada que ver con el aspecto del debate Nozick/Nagel sobre el que sugiero que nos fijemos aquí).

En contestación a Nozick, Nagel afirmaba que hay buenos motivos para la redistribución estatal[34] de las posesiones de aquellos que quieren contribuir, porque una persona que está deseosa e, incluso, ilusionada por contribuir con los impuestos podría estar poco dispuesta con razón a dar por propia iniciativa. Y la justificación de Nagel de esa escasa disposición se aplicaría, de ser válida, a nuestro caso, a saber, el caso del igualitarista rico al que se pregunta por qué no contribuye significativamente en una sociedad cuyo Estado no le fuerce a hacerlo. Cito a Nagel (de nuevo, los comentarios entre corchetes son míos):

> La mayoría de la gente no es generosa cuando se pide que donen parte de sus ganancias voluntariamente y es poco razonable pedirle que lo sea. Es verdad que hay casos en los que una persona debería hacer algo aunque no fuese correcto forzarle a que lo hiciera [por ejemplo, mantener una típica promesa o abstenerse de las mentiras habituales]. Pero creo que la inversa es cierta. A veces es apropiado forzar a la gente a hacer algo incluso aunque no sea cierto que deban hacerlo sin ser forzados. Es aceptable obligar a la gente a contribuir al apoyo del indigente a través de la tributación automática, pero es poco razonable insistir para que, en ausencia de tal sistema, contribuyan

33. Véase Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, págs. 265-268. Mucha gente, incluyendo, de forma notable, a John Rawls, negaría que una sociedad que funciona bajo la legislación estatal igualitarista sea una en la que la gente está forzada a donar (de forma unilateral), en lugar de forzada a compartir un producto colectivo de forma equitativa. Pero yo me sitúo del lado de Nozick y contra Rawls en este asunto (véase Cohen, *Self-Ownership*, cap. 9, sec. 5) y Nagel no está en desacuerdo con Nozick a este respecto.

34. La redistribución que defiende Nagel no cumple con la completa prescripción igualitarista, sea cual sea la interpretación que se haga de eso, pero lo que nos importa en nuestro estudio de Nagel es el contraste entre la redistribución impuesta por el Estado y la voluntaria, sea cual sea la escala que pueda considerarse adecuada.

> voluntariamente. Esto último es una posición moral excesivamente exigente porque *requiere decisiones voluntarias que son bastante difíciles de tomar*. La mayoría de la gente tolerará un sistema universal de tributación obligatoria sin sentirse con derecho a quejarse, mientras que se sentirían justificados a rechazar un llamamiento para que contribuyan con la misma cantidad de forma voluntaria. Esto es en parte debido a *la ausencia de seguridad* de que otros hicieran lo mismo y al temor a la desventaja relativa que ello provocara; pero es también un rechazo sensato de las *excesivas exigencias a la voluntad*, que pueden ser más molestas que las exigencias automáticas sobre la billetera.[35]

Hay dos elementos en la respuesta de Nagel a Nozick; están indicados de forma separada en la última frase del párrafo citado. Primero, antes del punto y coma, está el «problema de la seguridad», que estudiaré en la sección 12. No se trata esencialmente de las cargas opuestas entre la donación voluntaria y la forzada. Aquí acepto la presunta ventaja que supone la redistribución a través del Estado —es decir, que aligera la carga «excesiva» sobre la voluntad de una persona—. Para Nagel, la gente puede querer que el Estado le obligue a donar, de tal forma que eviten por eso «las decisiones voluntarias que son bastante difíciles de tomar». Cuando el gobierno se apropia de forma justificada (como piensa Nagel) de algunos de mis recursos, limita el alcance de mi elección, pero, precisamente porque no tengo elección en ese asunto, me siento liberado de la carga de *tomar* una decisión al respecto. Así que, aunque aceptara de buen grado un impuesto muy alto sobre mis ingresos, no habría por qué esperar que donara cantidades equivalentes por propia iniciativa. (Observen que el argumento de la carga mental no se ve afectado por el hecho de que *otros* estén contribuyendo de forma voluntaria, bien porque por su [distinto] carácter para ellos puede ser fácil tomar las decisiones voluntarias adecuadas o bien porque están actuando de una manera sobreabundante —es decir, asumiendo más carga de la que sería razonable pedir que asumieran.)

Antes de responder al argumento de la carga mental, haré dos observaciones preliminares.

Primero, debo rechazar una mala interpretación de Nagel por la que algunos se han sentido atraídos. Nagel *no* está diciendo: «Quiero que me fuercen a donar porque sé (o temo) que de otra forma podría no donar». Esto es bastante distinto a lo que creo que Nagel quiere decir. Una persona que exprese sus dudas sobre si debería donar voluntariamente no tiene por

35. Nagel, «Libertarianism without Foundations», págs. 199-200; las cursivas son mías.

qué creer que sea *poco razonable* esperar de ella que done (por la presión sobre su voluntad que le exigiría esa donación). Esa persona podría admitir sencillamente que no es lo suficientemente buena (como opuesto a no es suficientemente fuerte)[36] para hacer lo correcto. No es una interpretación admisible del párrafo de Nagel presentarle como si estuviera atacando esa posición autocrítica y, si fuera eso lo que quiere decir, entonces lo que dice sería irrelevante para nuestro proyecto, que consiste en ver si 4, 5 y 3 (véase la sección 3) son consistentes, puesto que, según esta interpretación (improbable) de Nagel, no se niega su inconsistencia. El que yo sepa o tema que no donaría por propia iniciativa es de hecho una razón para que prefiera la redistribución a través del Estado, pero no es lo que estamos buscando, que es una *justificación para no donar* si el Estado no me fuerza a hacerlo. No puede ser una justificación para no donar cuando el Estado no me fuerza a ello el hecho de que no *done* a menos que el Estado me fuerce a hacerlo.

Observen, en segundo lugar, que Nagel está haciendo algo más que la obvia afirmación comparativa de que donar voluntariamente puede ser *más* oneroso que someterse a la cesión obligatoria para aquellos que consideran justificada una cesión obligatoria. (Efectivamente, mucha gente que considera justificada la donación obligatoria puede, sin embargo, preferir donar voluntariamente, debido a las satisfacciones que van asociadas a ello, pero esa clase de personas no cuentan aquí, puesto que no afectan al caso de Nagel.) Esa afirmación puede ser suficiente para refutar el argumento de Nozick en contra de lo que Nagel está argumentando; pero Nagel afirma algo más fuerte, a saber, que la gente está *justificada* en su rechazo a donar voluntariamente cuando tales donaciones imponen exigencias «excesivas» por lo que respecta a sus voluntades. Es esta afirmación no comparativa la que debemos estudiar aquí porque, si es cierta, concilia 4, 5 y 3.

¿Quiénes somos nosotros para opinar sobre la afirmación de Nagel de que los problemas que tienen que ver con la voluntad justifican un rechazo para donar voluntariamente por parte de aquellos que creen en la redistribución general impuesta por el Estado? Supongan que de hecho supusiera para mí una pesada carga el hecho de que cada mes, cuando cobro mi salario, tenga que hacer una donación y ello al margen de la cantidad que crea que debe ir a parar a la causa de los pobres. Incluso así, Nagel parece ignorar la capacidad de los individuos para evitar esa clase de decisiones vo-

36. Recuerden la distinción que se hizo en la sección 3 entre la debilidad moral y la debilidad de voluntad.

luntarias que son normalmente difíciles de tomar: yo puedo obligar a mi propia voluntad, para siempre o durante un largo período, firmando una orden bancaria a tal efecto.[37] No necesito al Estado para que me obligue a hacer una donación, puesto que, por medio de diversos recursos contractuales, puedo hacerla yo mismo. Donar entonces se convierte en una rutina relativamente poco opresiva. (Por supuesto, pierdo dinero y eso, si todo lo demás sigue igual, es algo lamentable. Pero hay otras cosas significativas que hacen que *no todo siga* igual aquí, puesto que soy de la opinión de que no debería guardar ese dinero. Y eso es, en cualquier caso, igualmente lamentable cuando es el Estado el que se lo lleva a través de los impuestos.)

Al tomar en consideración la cuestión presente, debemos distinguir entre el *coste* de hacer algo y lo *difícil* que sea hacerlo. Para mí el coste de una acción es lo que pierdo (pero habría preferido conservar) como resultado de llevarla a cabo, mientras que la dificultad que me plantea depende de en qué medida mis capacidades estén a la altura del reto que se me propone.[38] Así, por ejemplo, es difícil, pero no necesariamente (muy) costoso, para mí enhebrar una aguja o devolver un buen saque cuando juego al tenis. Pero, si consigo llevar a cabo estas proezas, no necesariamente sufro ni pierdo algo: puedo encontrar divertidas esas actividades *difíciles*.[39] Por otra parte, es fácil extender un cheque por una gran suma de dinero. Sólo se necesitan unos cuantos garabatos con la pluma, pero el coste de esos garabatos es enorme. Y es menos difícil[40] extender un cheque por valor de 5.000 dólares que uno

37. Para la elaboración de este tema, véase Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, págs. 249-250. No estoy de acuerdo con todo lo que dice Narveson ahí, y ciertamente tampoco con su ridícula acusación de que «la imaginación moral [de Nagel] se ha reducido a púding» (pág. 249).

38. «Costoso» y «difícil» son prácticamente sinónimos en el lenguaje común. La distinción que hago aquí es casi técnica, escogida para iluminar esos usos apropiados de las palabras en los que no son semánticamente intercambiables. Véase Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, págs. 238-239.

39. El hecho de que sea cierto que para cualquier persona que consideremos su trabajo no debería ser ni demasiado fácil ni demasiado difícil demuestra que la dificultad y el coste (que es por definición, en sí mismo, indeseable) son completamente distintos desde un punto de vista conceptual. Si la dificultad fuera, como tal, una forma de coste, entonces, siendo las demás condiciones iguales, siempre se querría el trabajo que es menos difícil. Pero de entre dos empleos cuyos otros costes sean de hecho iguales, se quiere el de dificultad óptima, es decir, de una dificultad ni demasiado grande ni demasiado pequeña, en lugar de uno de menor dificultad.

40. En todo caso, si prescindimos de la complicación expuesta cinco párrafos arriba («La dificultad y el coste, aunque distintos...»).

por valor de 3.445,66 dólares, aunque el coste del primero es sustancialmente mayor.

Ahora bien, no está claro, en el párrafo que he reproducido, si Nagel está diciendo que es mucho más difícil o, al contrario, si está diciendo que es mucho más costoso donar dinero por propia iniciativa que hacerlo obligados por el Estado. Pero, sea una cosa o la otra, lo que defenderé es que su posición es débil. En mi opinión, si uno cree que tiene alguna fuerza, es porque no se logra distinguir adecuadamente entre coste y dificultad. Es cierto que *en algún sentido es «duro»* donar dinero, pero tenemos que demostrar en qué sentido exactamente es eso cierto y en qué sentido no lo es; y, una vez que lo hayamos hecho, la defensa de Nagel fracasa en su intento de justificar la inercia de los igualitaristas (por muy bien que pudiera funcionar como excusa para esa inercia).

Nagel no tiene éxito con esta afirmación si entendemos que está hablando de dificultad como tal. Pues incluso si concedemos que el esfuerzo mental exigido es difícil, con tal que no sea también costoso, no se nos ha dado una razón para no donar por propia iniciativa lo que estaríamos dispuestos a que nos quitase el Estado. Su dificultad, como tal, no nos proporciona una razón para no ejecutar una acción que (aunque difícil) es posible y la donación voluntaria que Nagel tiene en mente es, ciertamente, posible. Nagel no está invocando la perspectiva de una *parálisis* patológica de la voluntad. Por supuesto, es poco razonable pedirle a alguien que haga algo imposible, pero no es poco razonable pedirle a alguien que haga algo difícil, con tal de que no conlleve un coste demasiado alto.

En efecto, ciertamente un coste bastante elevado es una buena razón para negarse a realizar una acción. Así que ahora debemos preguntarnos tan sólo qué pensamos acerca de lo cuantioso que sea ese coste —el de lograr que uno haga una donación—.[41] Asimismo debemos evitar contaminar la valoración que hagamos de ello con pensamientos que se refieran a la importancia del coste *final*, el coste de perder el dinero en cuestión, puesto que es lo mismo si soy yo el que lo ofrece o si es el Estado el que lo toma por la fuerza. La justificación actual para no dar por propia iniciativa se centra enteramente en el coste *extra* que supone hacer la donación por mí mismo.

41. Es decir, para gente que niega de forma razonable que, al declarar que es tan costoso para ellos, están confesando un grado de egoísmo despreciable y, por tanto, injustificable. Recuerden que debemos evitar la (primera) mala interpretación de Nagel de la que me he intentado desviar arriba.

En mi opinión, los costes de los dos procedimientos —es decir, donar uno mismo por propia iniciativa o que el Estado te lo quite— son de hecho distintos para el tipo de persona que Nagel considera, pero no extraordinariamente diferentes. Permítanme explicar la estructura de lo que creo que es el modesto coste extra que conlleva la donación voluntaria en el caso en cuestión.

La dificultad y el coste, aunque distintos, se entrecruzan: hasta cierto punto se persiguen y se afectan mutuamente; ésta es la razón por la cual, de hecho, se confunden tan habitualmente.[42] Y en el contexto actual se produce una conexión particularmente intrincada entre coste y dificultad, pues el coste *que resulta* de la decisión exigida —es decir, el coste de perder todo ese dinero— puede añadirse a la dificultad de hacerlo; puede crear una resistencia mental y puede, finalmente, que sea doloroso o, como dice Nagel, «molesto» tener que vencer esa resistencia. De modo que la dificultad que proviene de contemplar el coste resultante puede generar un coste en medio de la propia decisión[43] y puede que eso sea lo que quiere decir Nagel. En cualquier caso, sugiero que ésta es la interpretación más benévola de lo que Nagel dice. Pero sigo manteniendo que los costes de donar de forma voluntaria o de hacerlo por imposición del Estado son, sin embargo, muy similares, porque no es extraordinariamente difícil y, por tanto, no supone un coste *adicional* enorme el que uno mismo firme el cheque o la orden bancaria y creo que uno sólo puede pensar eso cuando se proyecta de forma errónea el enorme coste *que resulta* de la decisión, el coste de lo que viene *después* de ella, sobre el coste que proviene de la dificultad de llevar a cabo la propia decisión.

Sé que todo esto puede resultar bastante complicado; me llevó mucho tiempo desarrollarlo. Así que pienso que será útil exponer una analogía que ilumine mi razonamiento.

Supongan que estamos en el campo de batalla y que un camarada morirá a menos que me ampute el pie. (No importa que sea difícil pensar cómo eso pueda ayudarle. Es una conferencia filosófica, no un comentario sobre cirugía interpersonal.) Nagel esta diciendo algo análogo a esto: puedo llegar a reconocer que estaría bien que alguien me amputase el pie a la fuerza, pero tengo derecho a protestar y decir que es mucho pedir esperar que sea yo

42. Quiero decir que los *conceptos* que he aislado se confunden frecuentemente. Este asunto es independiente del que se expuso en la nota 38, que las *palabras* «dificultad» y «coste» a menudo se intercambian.

43. Esquemáticamente: el coste del dinero futuro *causa* dificultad en la decisión, que *causa* un coste extra (en el propio proceso de decisión).

mismo el que me lo ampute. Permitan que desarrolle mis dudas sobre la posición de Nagel meditando un poco más sobre esta analogía.

Supongan que hay que amputar el pie con un cuchillo y que no disponemos de ninguna clase de anestesia. Necesitamos comparar el caso de que alguien me ampute el pie —alguien que, como el Estado al que tributamos, opere independientemente de mi voluntad— con el de que yo mismo tenga que amputármelo. El coste *resultante* es el mismo en ambos casos: el dolor y la pérdida de mi pie. Pero, debido al enorme dolor que implica inmediatamente esa amputación, es extremadamente difícil, por lo que respecta a la voluntad, que sea yo mismo el que realice la amputación, que me dedique a esa tarea repugnante; tan difícil que, si lo hago, añadiremos a todo ello un importante coste extra: el que implica la lucha y la tensión. Comparen esto ahora con un caso en el que mi pie sea amputado con un cuchillo eléctrico cinco minutos después de que se apriete un botón y que yo esté de acuerdo en que debe apretarse el botón: es decir, reconozco que la pretensión de mi camarada con respecto al sacrificio de mi pie es válida. Quizás, además de otros costes, existe una carga extra, en este caso sobre la voluntad, si soy yo mismo el que tengo que apretar el botón, pero esa carga extra es seguramente insignificante. No será un *gran* consuelo descubrir que tú estás dispuesto a apretar el botón, así que no necesito hacerlo. Y sugiero que, por tanto, este segundo caso, y no el de amputarlo de forma manual, es la analogía correcta aquí. El igualitarista rico quiere que el Estado apriete el botón de los impuestos. Sería un poco más fácil para él que fuera el Estado el que lo hiciera en lugar de ser él mismo el que apretara el botón de la orden bancaria cuando envía un correo electrónico a su banco, pero la dramática presentación de Nagel de la dificultad de decidir hacer la donación me convence de que Nagel está confundiendo ese contraste menor con el contraste que supondría dudar entre amputarme yo mismo el pie o que lo haga otro (en cualquier caso, con un cuchillo no eléctrico).

He reconocido a lo largo de esta sección que hacer una donación voluntaria es de hecho más difícil y más costosa para las personas que tienen cierta disposición que el hecho de que sea el Estado el que se lleve tu dinero. Pero el conjunto que resulta aquí significativo en este caso lo constituyen aquellas que, como Nagel, están a favor de la acción igualitarista del Estado, y que, por tanto, están presumiblemente comprometidos a votar a favor de ella. Pero ¿por qué debería ser más fácil emitir tal voto —como de hecho Nagel piensa que así es— que firmar la orden del banco?

¿Es porque, a diferencia de esa firma, votar no garantiza que tengas que pagar, puesto que tu partido puede perder? Pero la gente que tiene la mis-

ma opinión que Nagel también cree presumiblemente que debería votar a favor de la igualdad incluso cuando sepas que el tuyo será el voto de calidad. ¿Cómo puede ser *eso* menos difícil y/o costoso que firmar la orden del banco para conseguir el mismo efecto?

Para darnos cuenta de este razonamiento, consideren una estrategia cuyo diseño se debe en parte a Martin Wilkinson, que fue quien me obligó a tomar en consideración la comparación con el voto. Supongan que hay un formulario para una orden bancaria al lado de la papeleta de voto y vas a decidir cuál firmar. Pero, extrañamente, tanto el voto como la orden bancaria son condicionales: tu voto a favor del Partido de la Igualdad tendrá efecto sólo si es el voto de calidad y tu orden bancaria tendrá efecto sólo si el Partido de la Igualdad pierde. (El Partido de la Igualdad está comprometido de modo irrenunciable a obtener de ti en impuestos exactamente lo que te costaría la orden bancaria.) Si tú estás a favor de (más) igualdad, entonces no puedes rechazar de forma verosímil firmar la orden pretextando que hacerlo exige mucho más que votar por la igualdad (lo cual, *ex hypothesi*, estás dispuesto a hacer), puesto que las dos acciones imponen exigencias idénticas en el caso actual.

Este devastador razonamiento —así, al menos, me lo parece a mí— en contra del argumento del «coste de la voluntad» de Nagel no es comparable con el otro argumento que él ofrece, del que hablaremos ahora.

12

Una defensa nageliana distinta del igualitarista rico pero que también tenemos que tomar en consideración se relaciona con el «temor a la desventaja relativa» que menciona al final del párrafo citado en la sección 11 o, más en concreto, con la expectativa de la «desventaja relativa», puesto que, en nuestro contexto (es decir, el mundo real), la «seguridad» deseada (de que otros harán donaciones igual que yo las hago) sabemos que es de poca ayuda. En nuestro mundo, muy pocas personas ricas profesan el igualitarismo; la sociedad es, y continuará siendo en un futuro previsible, desigual, hagamos las donaciones que hagamos. La defensa de la «desventaja relativa» es que las consecuencias que tiene para mí hacer una donación en tanto otros no las hagan son intolerablemente opresivas.[44] De acuerdo con esto, para

44. Quiero decir aquí las consecuencias que van más allá del mero hecho de que estoy sobrellevando una carga que otros evitan. Nagel también debe tener ese simple hecho en la

volver al recurso presentado al final de la sección 11, por más que esté comprometido a apretar el botón del voto condicional, puede ser razonable que rechace apretar el botón de la orden bancaria condicional (aunque no debido a las consideraciones sobre la dificultad de la «voluntad» que se discutieron en la sección 11).

Los igualitaristas ricos pueden estar dispuestos a hacer donaciones de forma generosa sólo si la gente de su misma posición estuviera en general dispuesta a hacer lo mismo. Pero, como ellos bien saben, esos otros no están dispuestos de un modo semejante. Y, puesto que los demás no harán donaciones, hacerlas uno mismo perjudicaría en gran medida a los propios intereses y, lo que es más doloroso, a los intereses de los miembros de sus familias. Si el papá de Johnny le compra una nueva bicicleta a su hijo, ¿cómo puede el papá de Molly explicarle por qué él no le ha comprado una a su hija? No hay razones para pedirle al rico que se desvíe de la norma observable entre su grupo de iguales —un grupo de iguales al que (y eso es importante para los propósitos actuales) continúa perteneciendo incluso si se empobrece, puesto que el grupo está básicamente definido por su trabajo y por su educación—. Ni se le debería pedir que llevara sobre sus espaldas un sacrificio que le haga perder el apoyo de sus hijos, quizá no ahora, pero sí más tarde cuando, una vez que hayan crecido, se enfrenten a una vida más difícil a causa de ese sacrificio y no crean (algo que es perfectamente posible) en el igualitarismo. Eso seguramente es esperar mucho de ellos.

La belleza del deber impuesto por el Estado o de un *ethos general* que invite a la gente a hacer donaciones es que, cuando lo consiguen, cada persona bien pagada puede entonces hacer una donación sin desviarse de la norma y, por tanto, sin tener que llevar a cabo una respuesta especialmente santa con respecto a las constricciones que impone el grupo de iguales. Esperar que un rico cualquiera esté dentro de una minoría que realiza donaciones es exigir que practique sacrificios específicos a los que los pobres no tienen que hacer frente, tales como (para seguir con el ejemplo ya reseñado) el sacrificio, que un pobre no tiene por qué hacer, de *negar deliberadamente* a su hijo lo que uno tiene la capacidad de darle y lo que otros padres de la misma posición social dan a los su-

---

cabeza, pero es una consideración distinta, que se explora en profundidad en la obra de Liam Murphy (véase su «Demands of Beneficence»). He expuesto las afirmaciones de Murphy y su relación con el tema de esta conferencia en un artículo no publicado que proporcionaré a cualquier lector que me lo pida.

yos.[45] De acuerdo con esto, una persona puede pensar, siendo totalmente consecuente, que es deseable en razón de determinada política tributaria y/o cierto *ethos* general estar a favor de los que peor están y, sin embargo, resistirse a promover su causa con una iniciativa personal exagerada en una sociedad desigual que carece de esa política o de ese *ethos*.

Existe aquí otro razonamiento. Podemos asumir que nadie está obligado a sacrificarse tanto como para descender a un nivel *inferior* de aquel que ocuparía en una sociedad igualitarista. Pero una sociedad igualitarista *asegura* que nadie estará por debajo de un mínimo básico (decente) y eso no está asegurado en el caso de la gente que tiene unos ingresos medios en una sociedad no igualitarista, puesto que están sujetos a los embates de la mala fortuna. Y una vez más, esto se aplica con especial fuerza en el caso de los hijos. «Mis hijos —podría decir el igualitarista rico— pueden, por toda clase de razones, incluidas algunas que ahora pueden resultar imprevisibles, estar en una posición mucho peor de la que estoy yo y como resultado de ello pueden pasarlo peor bajo nuestras injustas instituciones actualmente existentes de lo que lo pasarían en un sociedad igualitarista, a menos que yo haga lo necesario para asegurarles contra los riesgos que tiene nuestra sociedad mediante una política adecuada de ahorro y legado. Está, pues, jus-

45. Se puede considerar, en esta conexión, cuál debería ser la actitud de un igualitarista rico en relación con la tributación de algunos ricos (incluyéndose él mismo) de acuerdo con una selección arbitraria, mientras otros no tributan, y cuál sobre la cuestión de esta desventaja especial. (*No* estaría entonces negando deliberadamente algo a su hijo.)

Observen, además, que ni la consideración de la «carga mental» de Nagel ni esta «negación deliberada» son razones para condenar (son, por el contrario, razones para aprobar) la redistribución local inducida por un Robin Hood cualquiera (o, más modernamente, por un igualitarista que roba a los matones*). Hay, por supuesto, *una* razón (no necesariamente concluyente) para desaprobar eso —es decir, el terror que generan los encuentros con alguien al estilo de Hood o de un matón—. Pero tal miedo no sobreviene cuando Robin Hood cambia su ballesta (o, si es un matón, su revólver) por un manual de piratería informática. (Por supuesto no te apetece que te apunte, pero es lo mismo con respecto a tu actitud hacia el «recaudador de impuestos selectivo». No tiene por qué gustarte la aplicación de la política que consideras justa.)

¿Se podría decir que un igualitarista rico también actúa negando deliberadamente los intereses de su hijo cuando vota a un gobierno que redistribuye? Incluso si eso fuera cierto, la consecuencia que se obtiene al votar así no deja en desventaja a su hijo en particular, puesto que la redistribución se aplicaría a toda su clase. La defensa de la «negación deliberada» desarrollada arriba no es, por tanto, incoherente con respecto al igualitarismo impuesto por el Estado.

* Juego de palabras de entre *Robin Hood* y *robbin'* («robar») y *hood* («matón»). (*N. de los t.*)

tificado por mi parte que me ocupe de tal ahorro (y no gastar de forma extravagante), más que donar la mayoría de lo que tengo. Por el mismo motivo, no es algo poco razonable que yo invierta mucho dinero para ayudar a mejorar su posición en el futuro mercado laboral (por ejemplo, a través de la enseñanza privada) al objeto de asegurar que no estarán peor de lo que estarían bajo un régimen igualitarista.»

El problema de la desventaja relativa puede mostrar que lo que funciona en el dominio público no tiene por qué funcionar en el privado. Se puede decir que por razones de seguridad la igualdad es, necesariamente, un proyecto *social.*

13

El razonamiento anterior acerca de la desventaja relacionada con el entorno social propio, incluyendo ahí la desventaja de imponer un régimen especial a aquellos a los que uno ama, me parece que tiene cierto peso. Y hay otro aspecto importante. Pues aunque alguien podría tildar a Fulvia Morgana de ser un personaje risible o, incluso, aunque reconozcamos que de hecho lo es, está ciertamente sobre la pista de *algo importante* cuando afirma que, a diferencia de lo que les ocurre a los «campesinos italianos» (véase la sección 2), es duro para aquellos que solían ser ricos verse pobres y seguir manteniendo la dignidad. Ese algo puede que no sea exactamente la *dignidad,* sino, quizá, la ausencia de un sentimiento constante de privación. Campesinos pobres que, sin embargo, no pasan hambre y tienen un techo decente bajo el que cobijarse están a menudo mejor situados para disfrutar de una vida satisfactoria de lo que lo están los ricos que se han deshecho de sus propiedades. (Y esto es distinto al razonamiento de la desventaja relativa, puesto que tiene fuerza contra la exigencia de que todos los ricos renuncien a su riqueza y no sólo contra la de que uno de ellos lo haga mientras que [la mayoría de] los otros no lo hace.)[46]

46. ¿Cuál debería ser la postura de Fulvia con respecto a un matón o a un pirata informático (véase la nota 45)? ¿No debería, a la luz de lo que dice respecto a los campesinos y a su marido rico, desaprobar la privación que le impondrían? Pero ¿cómo podría, como revolucionaria, desaprobarlo, si la actividad de ellos equivale a una completa revolución social?

La pregunta puede provocar un dilema a Fulvia: si acepta tal revolución, está abandonando la consideración de la privación; si la condena, pierde sus credenciales revolucionarias. Su mejor respuesta sería aceptar la revolución y decir que la privación no se hace sentir mucho si es general para su clase o que estaría suficientemente compensada por la excitación

La problemática cuestión de cómo medir la igualdad está íntimamente relacionada con el peso que le otorgamos a la justificación de la privación. La justificación de la privación del tipo de la que hacen los igualitaristas ricos se desarrolla en lo que podríamos denominar una medida de bienestar; sin embargo, fracasa totalmente en un contexto en el que lo que se mida sean los recursos. (Observen que los igualitaristas de los recursos se mofarían mucho más del peculiar argumento de Fulvia de lo que lo harían los igualitaristas del bienestar, puesto que estos últimos se toman en serio la situación de aquellas personas cuyos gustos son caros y, por tanto, necesitan más recursos que los demás para tener una vida satisfactoria.) Mi propia visión es que *tanto* el bienestar *como* los recursos deberían tenerse en cuenta.[47] Pero no he aplicado esa perspectiva a los temas expuestos aquí. Me reservo la tarea de hacerlo en un próximo estudio en el que me ocupe de un modo más sistemático del problema del «igualitarista rico».

14

Antes de pasar a otra justificación que podría aducir un igualitarista para no renunciar a (mucha o la mayor parte de) su riqueza en una sociedad desigual, permítanme repetir, de forma breve, las justificaciones que se han examinado hasta este momento (el número indica la sección en la que aparecía la mencionada justificación): (5) lo malo de la desigualdad es que establece una división entre la gente, pero mi donación no ayudaría a reducir esa división; (6) lo malo de la desigualdad es que hace que la gente tenga que vivir una mala vida, pero mi donación no podría hacer que aumentara el número de las vidas que calificaríamos como buenas; (7) mi donación sería una gota de agua en el mar; (8) la norma de la igualdad es esencialmente un deber del Estado, o del colectivo que él representa, más que un deber del individuo; (9) realizar una donación no afecta la injusticia fundamental, que es la desigualdad de poder; (11) debido a la carga que impone sobre la voluntad, realizar una donación (frente a gravar con un impuesto) es algo opresivo y costoso;

---

y la promesa de la revolución. (Efectivamente, en tanto confíe en la última de estas consideraciones, se mueve hacia el punto de seguridad desde el que se distinguía lo suyo en el texto de arriba. Pero puede acabar así su postura: en contra de lo que se sugirió en el primer párrafo de esta nota, la privación es sólo una indignidad siempre y cuando no sea general para la clase de los ricos —es decir, mientras continúe la división de clases.)

47. Véase Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice».

(12) realizar una donación hace que uno caiga por debajo del nivel del grupo de iguales al que pertenece y eso implica costes especiales; (13) la brusca reducción en la calidad de vida que se deriva de que uno se deshaga de sus recursos provoca pérdida de dignidad y/o una aguda privación.

Ahora bien, dentro de la categoría general de las justificaciones[48] para no llevar a cabo la acción *X* (y aquí *X* revela las riquezas de uno), se puede distinguir entre aquellos que consideran incorrecto hacer *X* y aquellos que ni lo consideran obligatorio ni lo consideran incorrecto. Más aún, podemos distinguir, dentro de la última subcategoría, entre las justificaciones que consideran que *X* es supererogatorio —es decir, algo que está *más allá* del deber y que, por tanto, sería especialmente admirable que alguien lo hiciera— y las que no.[49]

La taxonomía resultante puede representarse así:

JUSTIFICACIONES PARA NO HACER *X*		
Los que consideran incorrecto hacer *X* (JW)	Los que no consideran ni obligatorio ni incorrecto hacer *X*	
	Los que consideran supererogatorio hacer *X* (JS)	Los que no consideran que sea supererogatorio hacer *X* (J)

Podemos clasificar las ocho justificaciones discutidas más arriba así: la (5) y la (9) son del tipo J[50] y la (11) y la (13) son del tipo JS (modificadas de forma diferente, las otras tres serían disculpas más que justificaciones, pero no es como se entienden aquí).[51]

Nuestra novena posible justificación contrasta con aquellas que ya se

48. Véase el final de la sección 3 para una declaración de lo que son las justificaciones, en general, y cómo difieren de las disculpas.

49. Observen que ceder las riquezas de uno puede ser especialmente admirable desde un punto de vista distinto del que tiene que ver con el fomento de la igualdad. Por ejemplo, se puede admirar a una persona que fue rica que, habiendo saldado cuentas con lo que exige la igualdad, renuncia a lo que no tiene que renunciar por amor a la igualdad para ayudar a financiar los requisitos de la carrera cara de un joven músico (no excesivamente pobre). Desechemos aquí tales motivos no relacionados con la igualdad por ser dignos de admiración (véase, además, arriba la parte 2 de la nota 23).

50. Bajo la restricción impuesta por la nota 49, hacen de la donación extravagante algo no excesivo sino inútil.

51. Véanse los dos últimos párrafos de la sección 3 y el comentario sobre las intenciones de Nagel en la sección 11.

han estudiado porque es la única del tipo JW. Esta defensa del igualitarista rico dice que sería contraproducente —es decir, no meramente inútil, sino destructivo— que los individuos persiguieran la meta de mejorar la condición de los que peor están a través de la caridad privada. Esta defensa puede desarrollarse de varias formas.

Primero, se podría afirmar que, con respecto al tema de la promoción de la igualdad, la acción del individuo aislado produce no los buenos resultados que podría producir una acción con la que todos —o al menos una buena parte de ellos— se comprometieran sino, al contrario, malos resultados. No obstante, es difícil ver por qué podría darse ese caso. No hay problemas de coordinación en este campo como para que los actos individuales de autosacrificio puedan generar una confusión improductiva.[52]

Segundo, se podría instar a que los programas de bienestar de la comunidad y el resto de la asistencia voluntaria contribuyeran a que continuara existiendo cierta dependencia; una dependencia que, en caso de no existir, sus beneficiarios podrían evitar. Pero es muy poco plausible insistir en que ninguna acción de ese tipo puede ser beneficiosa en un grado significativo.[53] Finalmente, y de modo más convincente, al menos en ciertos contextos, está el argumento de que conservar mis recursos me permite hacer cosas en aras del igualitarismo que no podría hacer si los donase. Puesto que soy rico, mi posición en la sociedad me da la oportunidad de acceder a gente influyente cuyas decisiones afectan a muchos de los que peor están. No podría tratar de convencer al comisario de policía si no recibiera las invitaciones para los actos sociales de la vida social en los que podría tener la ocasión de conocerle. Debo guardar abundantes recursos para poder agasajar de la forma adecuada a gente importante que podría ayudar a la causa. Además no podría tener un cargo en la autoridad municipal si no tengo las conexiones que me proporciona el dinero. Y, puesto que soy rico, no tengo que ganarme la vida y eso me permite hacer un trabajo igualitarista que no se compensa económicamente y que, en caso contrario, no tendría tiempo de hacer. (También mencionaría lo que mi dinero me permite hacer con respecto a mis hijos. Proporcionándoles una educación de primerísima categoría y otro tipo de privilegios al tiempo que les inculco valores igualitaristas, me aseguro de que estarán entre los mejor preparados dentro del mercado laboral y con ello elevo la probabilidad de que los que disfrutan de las posiciones privilegiadas los utilicen con fines igualitaristas.)

52. Véase Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, págs. 266–267.

53. Véase, además, el último párrafo de la sección 9.

La credibilidad a la que puedan aspirar estos motivos para seguir siendo un igualitarista *rico* depende de la forma que adopte la política en una sociedad dada. Cuanto más creíble sea, más remoto será el movimiento democrático para la igualdad, y considero que es más creíble para los políticos no muy democráticos que hay en Estados Unidos que para los políticos más comprometidos con la democracia y menos elitistas (o al menos así era hasta hace bien poco) que encontramos en Gran Bretaña. Se puede no estar de acuerdo con esta afirmación, pero quizá se estará de acuerdo en que sería de un completo dogmatismo decir que la justificación de que «necesito mantener mi dinero precisamente para fomentar el igualitarismo» no tiene credibilidad bajo ningún concepto.

He admitido que un igualitarista rico puede tener buenas razones para no hacer grandes donaciones en una sociedad desigual. Pero no he intentado evaluar lo fundadas que son esas razones considerándolo todo globalmente —es decir, qué peso podemos atribuirle en una sociedad o en otra—. Se puede decir mucho más sobre el problema de los igualitaristas ricos, pero el presente ejercicio —cuyo propósito, recordarán (véase la sección 2), era proponer las consideraciones que implica el problema— termina aquí.

EPÍLOGO

Dije en el prefacio que el marxismo se impone la tarea de liberar a la humanidad de la opresión a la que el mercado capitalista le somete. Para ilustrar esa opresión, acabo mi libro relatando una breve historia real sobre mi padre, de nombre Morrie.

Morrie comenzó su vida laboral a los catorce años, en 1925. Trabajó en una fábrica como cortador de vestidos y se retiró cincuenta y cinco años más tarde, en 1980, a la edad de sesenta y nueve años, momento en el que aún trabajaba como cortador de vestidos. Durante un par de años, hacia finales de la década de 1940, intentó, con un socio, dirigir él mismo una pequeña fábrica textil. Ese negocio fracasó, creo que en gran parte porque Morrie era incapaz de conseguir que los trabajadores de su pequeña fábrica trabajasen lo suficientemente rápido como para que los vestidos que producía la fábrica pudieran tener un precio lo suficientemente bajo para igualar a la competencia. No me avergüenza que, por esa razón, fuera incapaz de prosperar como hombre de negocios.

Quiero contarles cómo finalizó la historia de la fábrica de Morrie. Un día de diciembre de 1979 el jefe de la fábrica en la que trabajaba llamó a tres cortadores de vestidos a su oficina: Morrie y dos jóvenes. El jefe les dijo que no había suficiente trabajo para mantener a los tres empleados y que, por tanto, tendría que despedirlos. Así que Morrie pensó que su vida laboral, que era el núcleo de su vida social, en ese instante llegaba a su fin.

Pero esto resultó no ser cierto, porque unos días más tarde, el domingo siguiente, el jefe telefoneó a Morrie a casa y le dijo que lo había pensado mejor y que Morrie podría volver al trabajo el lunes.

Así que Morrie volvió a la fábrica. Se fijó en que los jóvenes cortadores que habían sido despedidos con él no estaban allí. Quizás el jefe nunca tuvo la intención de deshacerse de Morrie de forma permanente (Morrie era un cortador muy bueno), pero tal vez le habría resultado difícil despedir a los jóvenes si éstos hubieran visto que mantenía a Morrie, un hombre mayor, con responsabilidades familiares menores, un hombre para el que ese des-

pido repentino no habría sido algo tan horrible. Quizás entonces el despido de Morrie fue sólo una cortina de humo.

Poco después de que Morrie regresara a la fábrica, el jefe estaba haciendo una ronda para asegurarse de que todo el mundo trabajaba duro. Morrie hizo una pausa en su trabajo y preguntó al jefe: «¿Dónde me coloco? Quiero decir, ¿se supone que he vuelto para mejorar? ¿Cuál es la posición?». Y el jefe le contestó: «No te preocupes, Morrie, no te preocupes, no te preocupes, Morrie». No dijo si se refería a que Morrie no debería preocuparse sobre la pregunta o que no debería preocuparse sobre su respuesta. Morrie buscó la aclaración, pero el jefe no dijo nada. No contestó a la pregunta de Morrie. Y unas semanas más tarde el jefe se acercó a Morrie y le dijo: «Bien, Morrie, hasta aquí hemos llegado». Y de hecho hasta ahí llegaron. (O bien el jefe había calculado mal en un principio el trabajo que necesitaba o bien las condiciones comerciales habían cambiado.)

El mercado capitalista, por supuesto, no exige gente que se maneje con las personas de una forma ruda, pero las maneras del jefe no son el tema central de la historia; el asunto es que el mercado sí exige a gente que *maneje* a la gente, que les manipule en un cierto sentido. La historia perdería algo de su fuerza si las formas del jefe hubieran sido más amables.

Morrie fue despedido porque al jefe dejó de resultarle beneficioso seguir pagándole. El despido de Willy Loman en *La muerte de un viajante*, de Arthur Miller, fue más brutal que el de Morrie e igualmente instructivo. El jefe de Willy dice: «Son los negocios, muchacho, y todos tienen que echarse a la espalda la carga que les ha tocado... Porque tienes que admitirlo, los negocios son los negocios». Y Willy lo admite. «Sí —dice—, definitivamente los negocios son los negocios.»

Los negocios consisten, entre otras cosas, en gente que trata a otra gente según una norma del mercado —la norma que dice que serán despedidos si no pueden producir a un nivel que satisfaga la exigencia del mercado—. Por supuesto que fomenta la «eficiencia», pero también corrompe la humanidad. Los negocios convierten a los productores humanos en mercancías. Pero tampoco salva a los patrones, «pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su alma?» (Marcos 8, 36).

BIBLIOGRAFÍA

Austin, J. L., «A Plea for Excuses», en J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon, 1961 (trad. cast.: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza, 1988).

Aveling, Edward y Marx Aveling, Eleanor, *Shelley's Socialism*, Londres, Journeyman, 1975.

Balibar, Étienne, *The Philosophy of Marx*, Londres, Verso, 1995.

Barry, Brian, *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon, 1995 (trad. cast.: *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997).

Bedau, Hugo Adam, «Social Justice and Social Institutions», *Midwest Studies in Philosophy*, nº 3, 1978, págs. 159-175.

Carens, Joseph, *Equality, Moral Incentives and the Market*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

Cohen, G. A., «The Workers and the Word: Why Marx Had the Right to Think He Was Right», *Praxis*, nº 3, 1968, págs. 376-390.

—, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Clarendon, 1978 (trad. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986).

—, *History, Labour and Freedom*, Oxford, Clarendon, 1988.

—, «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, nº 99, 1989, págs. 906-944.

—, «Incentives, Inequality, and Community», en Grethe B. Peterson (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.

—, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

—, «Back to Socialist Basics», *New Left Review*, nº 207, 1994, págs. 3-16; también en Jane Franklin (comp.), *Equality*, Londres, Institute for Public Policy Research, 1997.

—, «The Pareto Argument for Inequality», *Social Philosophy and Policy*, nº 12, 1995, págs. 160-185.

—, «Commitment without Reverence: Reflections on Analytical Marxism», *Imprints*, nº 1, 1997, págs. 23-36.

—, «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, nº 26, 1997, págs. 3-30.

Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Nueva York, Oxford University Press, 1989 (trad. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2000).

Dworkin, Ronald, «Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, nº 10, 1981, págs. 283-345.

Eliot, George, *Middlemarch*, Londres, Everyman's Library, 1991 (trad. cast.: *Middlemarch*, edición a cargo de Pilar Hidalgo, Madrid, Cátedra, 1993).

—, *Adam Bede*, Londres, Everyman's Library, 1992.

—, *Scences of Clerical Life*, Harmondsworth, Penguin, 1995.

Elster, Jon, *Logic and Society*, Nueva York, Wiley, 1978 (trad. cast.: *Lógica y sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1994).

Engels, Friedrich, *The Condition of the Working-Class in England in 1844* (1845), Londres, Allen and Unwin, 1892 (trad. cast.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Gijón, Júcar, 1979).

—, «The Communists and Karl Heinzen» (1847), en *Marx and Engels: Collected Works*, vol. 6, Londres, Lawrence and Wishart, 1976.

—, *Anti-Dühring* (1878), Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1954 (trad. cast.: *El anti-Dühring: introducción al estudio del socialismo*, Barcelona, Avant Caepissa, 1987).

—, *Socialism: Utopian and Scientific* (1880), Londres, Allen and Unwin, 1892 (trad. cast.: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, Debarris, 1998).

—, Carta a Paul Lafargue, 11 de agosto de 1884, en *Frederick Engels / Paul and Laura Lafargue Correspondence*, vol. 1, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1959.

—, *On the History of the Communist League* (1885), en *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 2, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1958.

—, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German* Philosophy (1886) (trad. cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Aguilera, 1969), en *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 2, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1958.

—, Carta a Conrad Schmidt, 27 de octubre de 1890, en S. W. Ryazanskaya (comp.), *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Correspondence*, Moscú, Progress Publishers, 1975.

—, Carta a Franz Mehring, 14 de julio de 1893, en S. W. Ryazanskaya (comp.), *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Correspondence*, Moscú, Progress Publishers, 1975.

Estlund, David, «Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls», *Journal of Political Philosophy*, nº 6, 1998, págs. 99-112.

Evans, Michael, *Karl Marx*, Londres, Allen and Unwin, 1975.

Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Nueva York, Harper, 1957 (trad. cast.: *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1998).

—, «*The Essence of Christianity* in Relation to *The Ego and Its Own*», *The Philosophical Forum*, nº 8, 1978, págs. 81-91.

Fitzgerald, F. Scott, *The Great Gatsby*, Harmondsworth, Penguin, 1950 (trad. cast.: *El gran Gatsby*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000).

Hare, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon, 1963.

Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 1, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1892 (trad. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza, 1987).

—, *The Philosophy of History*, Londres, Colonial, 1900 (trad. cast.: *Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus, 1970).

—, *The Phenomenology of Mind*, Londres, Allen and Unwin, 1949 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999).

—, *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, Clarendon, 1971.

—, *Hegel's Philosophy of Nature*, Londres, Allen and Unwin, 1971.

—, *Hegel's Logic: Being Part I of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Oxford, Clarendon, 1975 (trad. cast.: *Lógica*, Madrid, Aguilera, 1971).

—, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, traducción inglesa basada en un texto más completo que aquel con el que J. Sibree, cuya traducción suelo utilizar, trabajó (trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal: introducción*, Valencia, Universidad de Valencia, Servicio de Publicaciones, 1992).

—, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999).

Hille, Waldemar (comp.), *The People's Song Book*, Nueva York, Boni and Gaer, 1948.

Hirschman, Albert, *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

Jaki, Stanley L., *Lord Gifford and His Lectures: A Centenary Retrospect*, Edimburgo, Scottish Academic Press, 1986.

Kagan, Shelly, *The Limits of Morality*, Oxford, Clarendon, 1989.

Kaufmann, Walter, *Hegel*, Nueva York, Doubleday, 1965.

Kolakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism*, vol. 1, Nueva York, Oxford University Press, 1978 (trad. cast.: *Las principales corrientes del marxismo*, vol. 1, *Los fundadores*, Madrid, Alianza).

Lenin, V. I., «The Three Sources and Component Parts of Marxism» (1913), en *Marx, Engels, Lenin on Historical Materialism*, Moscú, Progress Publishers, 1972.

—, Comunicación del 12 de junio de 1920, en V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 31, Moscú, Progress Publishers, 1966.

Let's Sing the Songs of the People, Cultural Committee of the United Jewish People's Order, Toronto, UJPO, sin fecha [ca. 1950].

Lodge, David, *Small World*, Harmondsworth, Penguin, 1984 (trad. cast.: *El mundo es un pañuelo*, Barcelona, Anagrama, 1998).

Lukács, Georg, *History and Class Consciousness* (1923), Londres, Merlin, 1971 (trad. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1978).

Lukes, Steven, *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon, 1985.

Luxemburg, Rosa, «The Russian Revolution» (trad. cast.: *La revolución rusa*, Barcelona, Anagrama, 1975), en Rosa Luxemburg, *«The Russian Revolution» and «Leninism or Marxism?»*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1970.

Maguire, John, *Marx's Paris Writings*, Dublin, Gill and Macmillan, 1972.

Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees: Private Vices, Public Benefits*, Oxford, Oxford University Press, 1924 (trad. cast.: *La fábula de las abejas: los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

Marx, Karl, Carta a su padre, 10 de noviembre de 1837, en *Karl Marx: Selected Writings*, edición a cargo de David McLellan, Oxford, Oxford University Press, 1977.

—, «The Centralization Question» (1842), en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, edición a cargo de Loyd D. Easton y Kurt H. Guddat, Garden City, N. Y., Doubleday, 1967.

—, «On the Jewish Question» (1843) (trad. cast.: *La cuestión judía*, Madrid, Santillana, 1997), en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, edición a cargo de Loyd D. Easton y Kurt H. Guddat, Garden City, N. Y., Doubleday, 1967.

—, Cartas a Arnold Ruge, mayo y septiembre de 1843, en *Karl Marx: Selected Writings*, edición a cargo de David McLellan, Oxford, Oxford University Press, 1977.

—, «Introduction to *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*» (1844), en *Marx and Engels on Religion*, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1957.

—, «1844 Manuscripts» (trad. cast.: «Manuscritos de 1844», en *Manuscritos de 1844*, Madrid, Alianza, 1987), en *Karl Marx: Early Writings*, edición a cargo de T. B. Bottomore, Londres, Watts, 1963.

—, «Critical Marginal notes on the Article "The King of Prussia and Social Reform; By a Prussian"» (1844), en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, edición a cargo de Loyd D. Easton y Kurt H. Guddat, Garden City, N. Y., Doubleday, 1967.

—, *Theses on Feuerbach* (1845) (trad. cast.: «Tesis sobre Feuerbach», en *Manuscritos de 1844 y tesis sobre Feuerbach*, San Salvador, Uca, 1987), en *Marx and Engels: Collected Works*, vol. 5, Londres, Lawrence and Wishart, 1976.

—, *The Poverty of Philosophy* (1847), Moscú, Foreign Languages Publishing House, sin fecha (trad. cast.: *Miseria de la filosofía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996).

—, «Moralising Criticism and Critical Morality» (1847), en *Marx and Engels: Collected Works*, vol. 6, Londres, Lawrence and Wishart, 1976.

—, *Grundrisse* (1857), Harmondsworth, Penguin, 1973.
—, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859), Chicago, Charles H. Kerr, 1918 (trad. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1978).
—, «Inaugural Address of the Working Men's International Association» (1864), en *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 1, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1958.
—, «Wages, Price and Profit» (1865) (trad. cast.: *Salario, precio y ganancia*, Madrid, Aguilera, 1977), en *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 1, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1958.
—, *Capital* (1867), vol. 1, Harmondsworth, Penguin, 1976 (trad. cast.: *El capital I*, Barcelona, Folio, 1997).
—, «Report to the Brussels Congress» (1868), en *The First International and After*, edición a cargo de David Fernbach, Harmondsworth, Penguin, 1974 (trad. cast.: *La Primera Internacional*, Madrid, Fundamentos, 1977).
—, *The Civil War in France* (1871) (trad. cast.: *La guerra civil en Francia*, Madrid, Aguilera, 1976), en *Karl Marx: Selected Writings*, edición a cargo de David McLellan, Oxford, Oxford University Press, 1977.
—, «Critique of the Gotha Programme» (1875) (trad. cast.: *Crítica al programa de Gotha*, Madrid, Vosa, 1991), en *Marx and Engels: Selected Works in Two Volumes*, vol. 1, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1958.
—, Carta a Friedrich Sorge, 19 de octubre de 1877, en *Letters to Americans, 1848-1895, by Karl Marx and Frederick Engels*, edición a cargo de Alexander Trachtenberg, Nueva York, International Publishers, 1963.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *The German Ideology* (1845-1846), Londres, Lawrence and Wishart, 1965 (trad. cast.: *La ideología alemana*, 2 vols., Barcelona, Laia, 1987).
—, *Die deutsche Ideologie* (1845-1846) (trad. cast.: *La ideología alemana*, 2 vols., Barcelona, Laia, 1987), en *Marx/Engels Werke*, vol. 3, Berlín, Dietz, 1973.
—, «The Communist Manifesto» (1848) (trad. cast.: *El manifiesto comunista*, Alcobendas, Alba, 1998), en *Marx and Engels: Collected Works*, vol. 6, Londres, Lawrence and Wishart, 1976.
McLellan, David, *Marx before Marxism*, Londres, Macmillan, 1970.
—, *The Thought of Karl Marx: An Introduction*, Londres, Macmillan, 1971.
Menger, Anton, *The Right to the Whole Produce of Labour*, Londres, Macmillan, 1899.
Meyerson, Harold y Harburg, Ernie, *Who Put the Rainbow in «The Wizard of Oz»?*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993.
Miller, David, «Equality and Justice», *Ratio*, nº 10, 1997, págs. 222-237.
Mishel, Lawrence y Frankel, David M., *The State of Working America*, Armonk, N. Y., M. E. Sharpe, 1991.
Murphy, Liam, «The Demands of Beneficence», *Philosophy and Public Affairs*, nº 22, 1993, págs. 267-292.

—, «Institutions and the Demands of Justice», *Philosophy and Public Affairs*, nº 27, 1998, págs. 251-291.

Nagel, Thomas, «Libertarianism without Foundations», en Jeffrey Paul (comp.), *Reading Nozick*, Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1981.

Narveson, Jan, *The Libertarian Idea*, Filadelfia, Temple University Press, 1988.

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.

—, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.

—, *The Nature of Rationality*, Princeton, Princeton University Press, 1993 (trad. cast.: *La naturaleza de la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 1995).

Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books, 1989.

—, «Political Liberalism, Justice and Gender», *Ethics*, nº 105, 1994, págs. 23-43.

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon, 1984.

—, *Equality or Priority?*, col. «Lindley Lecture», Lawrence, University of Kansas Press, 1995.

Platón, *The Republic*, Nueva York, Quality Paperback Bookclub, 1992 (trad. cast.: *La república*, Madrid, Alianza, 2000).

Pogge, Thomas W., *Realizing Rawls*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1989.

Quine, W. V. O., «Two Dogmas of Empiricism», en W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961 (trad. cast.: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962).

Rawls, John, «Justice as Fairness», en Peter Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, 2ª serie, Oxford, Blackwell, 1962, reimpreso de *The Journal of Philosophy*, nº 54, 1957, págs. 653-662.

—, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

—, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, nº 88, 1980, págs. 515-572.

—, «Justice as Fairness: A Briefer Restatement», mecanografiado, Harvard University, 1989.

—, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996 (trad. cast.: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 2000).

—, «The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Law Review*, nº 64, 1997, págs. 765-807.

Roemer, John, *A Future for Socialism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994 (trad. cast.: *Un futuro para el socialismo*, Barcelona, Crítica, 1995).

Rubel, Maximilien y Margaret Manale, *Marx without Myth*, Oxford, Blackwell, 1975.

Sartre, Jean-Paul, *Anti-Semite and Jew*, Nueva York, Schocken, 1948.

Silber, Irwin (comp.), *Lift Every Voice! The Second People's Song Book*, Nueva York, People's Artists, 1953.

Smilansky, Saul, «On Practicing What We Preach», *American Philosophical Quarterly*, nº 31, 1994, págs. 73-79.

Smith, John Maynard, «An Eye on Life», *The Guardian*, sección «On Line», 1 de octubre de 1998, pág. 3.

Turner, Denys, «Religion: Illusions and Liberation», en Terrell Carver (comp.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Wilde, Oscar, *The Soul of Man under Socialism*, Londres, Journeyman, 1988 (trad. cast.: *El alma del hombre bajo el socialismo*, Barcelona, Tusquets, 1981).

Williams, Andrew, «Incentives, Inequality, and Publicity», *Philosophy and Public Affairs*, nº 27, 1998, págs. 226-248.

Williams, Bernard, *Shame and Necessity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Wood, Allen, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Abundancia, 15, 140, 152-156, 153n8, 159, 162n5
Academia Strathcona, 48-51, 55-58
Akrasia, 209, 212, 229, 229n36
Aleichem, Sholem, 50
Alemania, 107, 195, 196n32
Alienación, 126n28, 127, 130, 132, 134,
Althusser, Louis, 207
Anglocanadienses, 41n3, 48, 55-58
Antíoco Epífanes, 43
Antisemitismo, 49, 55, 57, 58
Aquino, Tomás de, 113
Argumento (para la conclusión de que gran parte de la creencia de la educación es irracional), 29-35, 30n10
Aristóteles, 117, 209
Arreglo tecnológico, marxista, 156
Asher, Mrs., 43,
Attlee, Clement, 206
Austin, J. L., 210
Aveling, Edward, 144n9
Aveling, Eleanor, 144n9
Ayer, A. J., 35

Baillie, J. B., 83n2
Balibar, Etienne, 66, 67n6
Bar-mitzvah, 49, 52, 53
Barry, Brian, 33-34, 25n2
Bauer, Bruno, 129
Bedau, Hugo, 189n23
Bennett, Jonathan, 36
Berman, Marshall, 57n13
Biblia, La 2, 58, 111-112
Blair, Tony, 149
Bronfman, Samuel, 57
Buck, Tim, 44n8, 63-64, 155

Cabet, Etienne, 70
Campamento Beaver, 51-52, 53
Campamento Kinderland, 43, 51
Campamento Wooden Acres, 52,53
Canadá, 40, 59, 63, 208. *Véase también* Partido Comunista de Canadá
Capitalismo, 64, 70-71, 72n13, 75, 78, 80, 88, 97, 99-101, 107, 135, 141-145, 146, 151-152, 165n13, 208, 243-244
Carens, Joseph, 172n29
Caridad, 201-205, 211, 214-221, 222-241
Carmichael, Stokely, 57n13
Caron, Gui, 44n8
Chaplin, Ralph, 137, 142n7
Checoslovaquia, 47, 45n11
China, 47
Clase:
  división, 16, 72, 105, 109, 137-139, 144, 144n9, 154
  e ideología, 104
  lucha de, 16, 76
  Véase también Proletariado
Club Beaver Outing, 45, 51
Cohen, Bella, 39-42, 46, 47
Cohen, Joshua, 198n35
Cohen, Morrie, 40-42, 243-244
Comunismo, 72n13, 94-98, 102, 138n2, 148, 155n23
  e igualdad, 43

y abundancia, 153-156
Véase también Socialismo
Comunistas, 23, 137, 208-209, 211, 217. *Véase también* Partido Comunista de Canadá
Consecuencialismo, 216-218
Constructivismo, 165n14
Convicciones, motivos de las, 23-33
Coste (frente a dificultad), 229-234
Crisis ecológica, 141-142, 152-156, 153n18
Cristianismo, 15-16, 17, 18, 113-116, 125-129, 160, 163, 166n17
Culpar (de la injusticia), 168, 192, 193, 204, 213, 193n28

Dawkins, Richard, 161n4
Debilidad de la voluntad. *Véase Akrasia*
Democracia, 42
Descartes, René, 87
Desempleo, 141-143, 141n6
Desigualdad:
defensas normativas y fácticas de la, 160-166, 164n9
y el principio de la diferencia, 168, 171-173
Véase también Igualdad
Dialéctico, 67-71, 67n7, 74, 75, 87, 95, 111, 133n38
Dificultad, *véase* Coste
Dios, 18-20, 39, 52, 54, 61, 68, 95, 109, 112-117, 122-128, 125n26, 126n28, 130. *Véanse también* Cristianismo; Judaísmo; Religión
Distinción analítico / sintética, 35-38
Dworkin, Ronald, 159, 169n22, 178, 178n40, 221-224, 222n29

Economía de mercado, 172n29, 188, 195
Economía política, 67, 71-73, 74, 100
Educación (de la creencia), 23-31
Eliot, George, 23, 159, 201
Elster, Jon, 103
Engels, Friedrich, 64, 65, 66n6, 74, 76n16, 77-81, 78n22, 88-90, 96-102, 98n29, 98n30, 106n45, 121n18, 129, 131n36, 134, 138, 138n2, 151, 230n33
Escasez, 72, 152. *Véase también* Abundancia
Esclavitud, 193n28
Escuela Morris Winchewsky, 41-44, 47, 49, 52, 60
Espíritu:
Hegel sobre el, 111, 116-125, 123n23
mundo del, 68-116, 123-124
nacional, 116, 123-124
Estados Unidos, 48, 195, 208, 241
Estlund, David, 199n36
Estructura básica (de la sociedad), 19, 25n2, 164n8, 167-169, 175-179, 175n36, 180-193, 185n14, 189n23, 196-204, 223-225
Ethos (de justicia), 174, 178-180, 179n41, 184n10, 194-197, 195n31, 202, 235-236. *Véase también* Justicia, en la elección personal
Euclídeo, 85-87
Evans, Michael, 70n10
Excusa (frente a justificación), 212-213, 229
Explotación, 16, 143n8, 145-146, 149-150

Familia, 167, 186-187, 188, 189n23, 194, 235-236
Federación Nacional de la Juventud Trabajadora, 45, 45n10, 46
Feigelson, Ruth, 44n8
Feminismo, 166-167, 166n17, 167n18, 194
Feuerbach, Ludwig, 93n16, 109, 111, 126-133, 126n28
Fichte, J. G., 91, 91n12

Filosofía:
Feuerbach sobre la, 128
Hegel sobre la, 83-85, 86, 114
Marx sobre la, 128-134
Fitzgerald, F. S., 15, 17, 24
Formas de la producción, 79-82, 94, 97
Fourier, Charles, 139
Francocanadienses, 48, 55
Frankel, David, 195n30
Fraternidad, 182-183, 182n3, 184
Freed, Jennie, 148
Freed, Norman, 137-138
Fuerzas productivas, 72, 140

Gall, Ludwig, 70n10
Gifford, John, 115n11
Gifford, Lord, 11, 18, 19, 19n3, 20n4, 26n3, 27n4, 115, 115n11
Goldstick, Daniel, 98n30
Gorney, Jay, 143n8
Gran Bretaña, 59, 149, 195, 208, 241
Grice, H. P., 36
Guerra fría, 47

Hannan, Gilbert, 37
Harburg, E. Y., 143n8
Harburg, Ernie, 143n8
Hare, R. M., 210
Hart, H. L., 198n35
Harvard, 35-37
Hegel, G. W., 12, 61n15, 64, 66n6, 68-73, 68n8, 82, 83-87, 91, 91n12, 94, 95, 96, 103, 109, 111, 113-129, 114n9, 116n13, 120n17, 122n21, 123n23, 125n26, 134
Heidegger, Martin, 113n6
Hess, Moses, 66n6
Hinduismo, 114n9
Hirschman, Albert, 162n6
Hitler, Adolf, 43
Holocausto, 42, 59
Hoover, Edgar, 43
Hungría, 45n11, 47

Idealismo, alemán, 67-69, 74, 88, 90-91, 91n12
Ideología, 73, 79, 103-105, 104n43, 129-131
Igualdad, 15-16, 141n6, 152, 162n5, 162n6, 162n7, 164n8, 178, 195
medida de la, 238
y egoísmo, 160-166
y materialismo histórico, 16
Véanse también Principio de la diferencia; Justicia, distributiva; Igualitarismo; Desigualdad; Marxismo, e igualdad
Igualitarismo, 15-17, 143-146, 153, 202-244. *Véase también* Igualdad
Incentivos, 163-167, 164n8, 169-177, 175n34, 181n1, 182, 189-192, 196, 199n36
Israel, 53-54, 61. *Véase también* Sionismo

Jesús de Nazareth, 21, 115, 163
Jordan, Herbert, 56-58
Judaísmo, 17, 18, 39-41, 47-49, 51-53, 59-61, 115-116. *Véase también* Judíos
Judíos, 40-43, 48-61. *Véase también* Judaísmo
Justicia, distributiva, 15, 137, 148-150, 153-155, 179, 189, 177n38
e igualdad, 214, 214n16
en la elección personal, 20, 176-179, 184, 185-189, 191-194, 198-208, 210-241, 175n36, 178n39, 202n1
lugar de la, 17-18, 20, 166-169, 175-203
Véanse también Estructura básica; Principio de la diferencia; Igualitarismo
Justificación, *véase* Excusa

Kagan, Shelly, 204, 205n7
Kant, Immanuel, 91, 91n12, 114
Katz, Dovid, 39n1, 61
Kaufmann, Walter, 83n2, 84n3, 85
Kautsky, Karl, 66n6
Khrushchev, Nikita, 44, 44n8, 51
Kinnock, Neil, 206
Kiss, Elizabeth, 99n32
Kolakowski, Leszek, 104n42
Kun, Béla, 106n45

Lassalle, Ferdinand, 66n6
Lenin, V. I., 64, 66, 66n6, 73, 73n15, 99, 106, 106n45, 107n47
Lever, Harold, 206
Ley, 174, 176, 185-188, 196-198, 198n35. *Véase también* Estructura básica
Ley Candado, 44, 44n7
Liberalismo, 15-16, 17, 19. *Véase también* Rawls, John
Libertad, 122, 189
  Hegel sobre la, 117-122, 120n17, 121n18, 122n19
  Marx sobre la, 120-121
Libertad de la voluntad, 114, 193
Lincoln, Abraham, 193n28
Lodge, David, 207-209, 235-238
Lukács, Georg, 77n21
Lukes, Steven, 98n29
Luxemburg, Rosa, 12, 83, 98-99, 105-108, 107n47

Maguire, John, 126n28
Major, John, 205
Manale, Margaret, 70n10
Mandel, William, 43n5
Mandeville, Bernard, 165, 166n15
Marx, Heinrich, 90
Marx, Jenny; 90, 90n8
Marx, Karl, 12, 18n2, 64-67, 66n6, 67n7, 69-72, 70n10, 70n11, 71n12, 72n13, 73-78, 82, 83, 88-102, 90n8, 92n14, 93n16, 94n18, 96n23, 96n25, 97n26, 98n29, 102n39, 105n44, 106, 106n46, 108, 108n48, 109, 111, 121, 121n18, 128-134, 130n33, 131n36, 138, 151, 153n18, 154, 154n20, 155n21, 155n23, 156, 162n5, 181, 217n22
Marxismo, 41, 45, 63-82, 106n45, 150, 224-225, 243
  e igualdad, 15-17, 18, 139-141, 154-156
  motivo obstétrico en el, 64, 74, 78-81, 88-95, 92n14, 94n18, 94n19, 96n25, 97n26, 110, 138-140, 155
  partes del, 66-74
  y moralidad, 137-142, 148, 152, 154-156, 159, 203, 155n23
  Véase también Socialismo, científico
Matemáticas:
  Hegel sobre las, 83-88
  Marx sobre las, 90-92, 92n13
  Schopenhauer sobre las, 85-87
Materialismo, 111, 121, 121n18. *Véase también* Materialismo histórico
Materialismo histórico, 16, 71-73, 94
McBride, Nicholas, 214n18
McCarthismo, 48
McCarthy, Joseph, 48
McLellan, David, 66n6, 70n10
Menger, Anton, 146n11
Meyerson, Harold, 143n8
Mill, John Stuart, 189
Miller, A. V., 83n2
Miller, Arthur, 244
Miller, David, 214n16
Mishel, Lawrence, 195n30
Montefiore, Alan, 209
Montreal, 28, 40-52, 45n9, 55-59
Morgenbesser, Sidney, 113n6
Motivo obstétrico, *véase* Marxismo, motivo obstétrico en el
Murphy, Liam, 190n25, 234n44

Nabucodonosor, 43

Nagel, Thomas, 226-235, 227n33, 227n34, 230n37, 231n41, 234n44, 236n45, 239n51
Narveson, Jan, 230n37
Naturaleza humana, 160-165
Nazismo, 42
Nozick, Robert, 29n7, 33n12, 114n9, 159, 226-228, 227n33, 240n42
Nueva política económica, 40

Okin, Susan, 167, 167n19
Orden de los Judíos Unidos, 40, 41, 43, 51, 52
Oshanin, L., 63
Otsuka, Michael, 27n4
Owen, Robert, 139
Oxford, 35-37, 59

Pacto Molotov-Ribbentrop, 45n10
Parfit, Derek, 180, 180n42, 220n27
Partido Comunista de Canadá, 40, 44-47, 45n10, 51, 52, 63, 159
Partido Laborista (británico), 205n8, 206-208
Partido Laborista Progresista, *véase* Partido Comunista de Canadá
Pasolini, Pier Paolo, 20
Pinzauti, Piero, 125n26
Pitágoras, 84-88
Platón, 87, 131-132, 134
Plotino, 113
Pogge, Thomas, 18n2
Pollitt, Harry 44n8
Principio, (sobre las razones para la creencia), 27-30, 27n4, 28n6, 30n9
Principio de la autopropiedad, 144-146, 144n9, 146n11
Principio de la diferencia (de Rawls), 16, 163, 167-169, 168n21, 169n22, 172-176, 178-180, 181-183, 181n1, 185n13, 187, 188, 189-190, 196-197, 220
Prioritarismo, 220-221
Problema de la acción colectiva, 188n21. *Véase también* Problema de seguridad
Problema de seguridad, 228, 234-237
Problema del mal, 113, 157
Proletariado, 71, 75-76, 78, 89, 98, 98n29, 105, 105n44, 108, 134-135, 140-152, 141n6, 146n10, 147n12, 151n14, 154n20, 159
Propuesta purificadora de la credibilidad (como respuesta al Argumento), 32-33
Putnam, Hilary, 36

Quine, W. V., 35

Racionalidad (y creencia), 23-35, 29n7, 29n8, 33n12, 36-38, 37n15, 216n21
Racismo, 57n13, 187n19. *Véase también* Antisemitismo
Rawls, John, 15, 16, 18-20, 18n2, 159, 163-193, 164n8, 165n14, 167n19, 168n21, 169n23, 172n28, 173n31, 175n35, 175n36, 177n38, 181n1, 183n7, 183n8, 184n11, 185n13, 185n14, 187n17, 187n18, 187n19, 189n23, 190n25, 196-199, 196n32, 199n36, 201-202, 220, 227n33
Razón fundamental de la carga mental, 226-234
Recursos naturales, *véase* Crisis ecológica
Reforma, social, 92, 99-101
Relaciones de producción, 95
Religión, 18-20, 52, 93n16, 100n36, 108, 109-112, 130-131, 134. *Véanse también* Cristianismo; Dios; Hinduismo; Judaísmo
Revolución, 94
  bolchevique, 39-40
  moral, 16, 163
  socialista, 63-64, 90, 95, 101, 134, 144, 150, 107n47, 147n12, 154n20
Ricardo, David, 66n6, 71
Rice, Les, 151n15

Robin Hood, 236n45
Roemer, John, 108n49, 139, 141
Rorty; Amélie, 69n9
Rose, Fred, 42
Rosen, Michael, 114n10
Rosenfeld, Morris, 39
Rubel, Maximilien, 70n10
Ruge, Arnold, 92, 94, 110
Russell, Bertrand, 83

Sacks, Jonathan, 59
Saint-Simon, Henri, conde de, 149
Sartre, Jean-Paul, 55, 58
Scheffler, Samuel, 199n36
Schopenhauer, Arthur, 84-87, 92n13
Scott, Stephen, 36n13, 44n7
Segunda Guerra Mundial, 42
Shelley Percy, 144n9
Sionismo, 40, 50, 54
Smetana, Bedrich, 53
Smilansky, Saul, 204n6
Smith, Adam, 71, 165
Smith, John, 161n4
Socialismo, 63-64, 67, 71, 72n13, 75, 99, 107, 142, 146-148, 155n23
  científico, 64-65, 76-78, 82, 89-90, 98, 98n30, 101-104, 102n39, 108, 138, 148
  francés, 67, 70-71, 73
  utópico, 64-65, 70-71, 74-78, 79, 80n25, 82, 88-89, 96-103, 98n29, 102n39, 108, 138-139
  Véase también Comunismo
Sociedad justa, 171-180, 190-202
Sociobiología, 161n4
Sócrates, 209
Solución de los dolores del parto, 106, 64n2
Solución de profundidad (como respuesta al Argumento), 32, 36
Spinoza, Baruch, 114, 115n11
Stalin, J. V, 44, 51
Stirner, Max, 130
Strathcona, Barón de (Donald Alexander Smith), 55
Strauss, D. F., 129
Strauss, George, 206
Strawson, P. F., 36
Supererogación, 229, 238-240, 239n49

Tarsis, Joshua, 52
Teoría y práctica, unidad de la, 128-135
Terkel, Studs, 143n8
Tertuliano, 28n6
Thatcher, Margaret, 205
Trabajadores, *véase* Proletarios
Tributación, 172-174, 201, 227-235, 236n45
Trotsky León, 99, 107n47
Turner, Denys, 166n17

Unión Soviética, 39-40, 42-44, 47, 51, 60, 107, 208
Universidad de McGill, 40, 56-57, 58

Van Parijs, Philippe, 139, 141
Vigésimo Congreso (del Partido Comunista Soviético), 44-45
Von Westphalen, Barón Ludwig, 70n10

Weber, Max, 18n2
Weston, John, 100
Wilde, Oscar, 226n32
Wilkinson, Martin, 234
Williams, Andrew, 199n36
Williams, Bernard, 193n28
Wilson, Harold, 149, 206
Winchewsky, Morris, 41
Wittgenstein, Ludwig, 116n13

Yad Vashem, 59, 59n14
Yiddish, 41-43, 50, 52, 59, 61-62

Zucker, Irving, 56

Gerald A. Cohen **Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?**

"Éste es un libro inusual, una mezcla muy lograda de autobiografía, historia intelectual y filosofía moral que refleja la característica perspectiva del autor... que, en mi opinión, representa la crítica más relevante efectuada hasta ahora al liberalismo de carácter igualitarista.

Las cuestiones que se pregunta son las que deberían preocuparnos a todos.

Thomas Nagel, *Times Literary Supplement*

Muchos pensadores parecen dar por supuesto (o sentado) que se puede ser rico o sinceramente igualitarista, pero no ambas cosas a la vez. Como buen filósofo que es, Cohen examina los diversos argumentos que sostienen este planteamiento, aunque renuncia a dar una conclusión definitiva para lograr su objetivo principal, que consiste en generar un debate de ideas sobre esta cuestión."

Economist

ISBN 84-493-1093-8